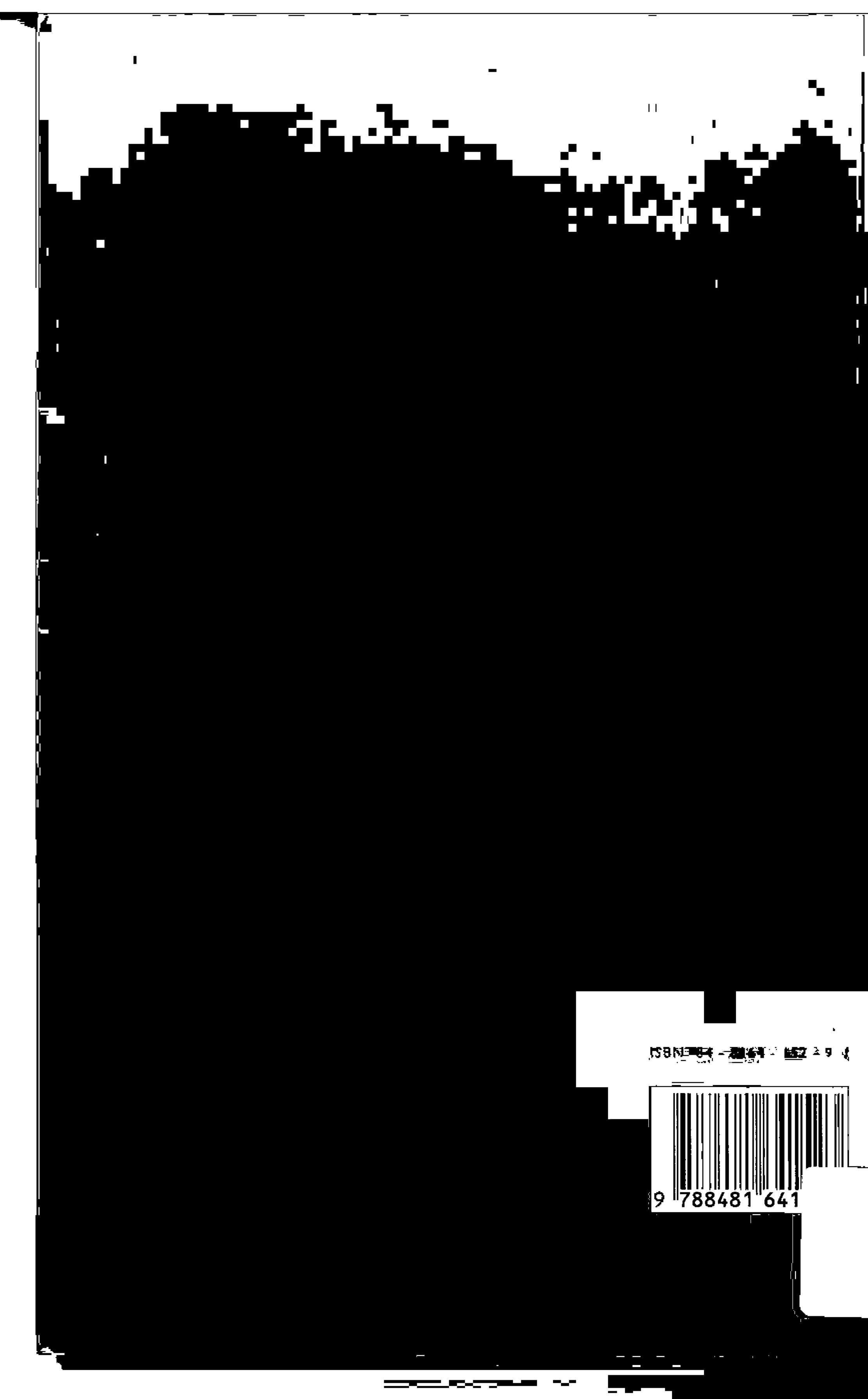
Friedrich-Wilhelm von Herrmann

SER Y TIEMPO

Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger

EDITORIAL


9 788481 641

Este libro constituye una aportación decisiva a la comprensión del proyecto heideggeriano que, bajo el título de *Ser y Tiempo. Primera Parte,* apareció sólo parcialmente desarrollado en la publicación de 1927. Partiendo de la anotación en la que Heidegger caracteriza el contenido de su curso de Marburgo de 1927 *(Los problemas fundamentales de la Fenomenología)* como una reelaboración de la temática de «Tiempo y ser», con la que debía haberse iniciado la «segunda mitad» de *Ser y Tiempo,* el autor ofrece una interpretación fenomenológica de aquel proyecto global, a la vez que una introducción a la lectura del texto del citado curso, con cuya publicación en 1975 se dio inicio a la de la *Edición integral.*

Con precisión y concisión sorprendentes, el autor analiza no sólo el proceso de elaboración —la «historia»— de *Ser y Tiempo* en sus dos «mitades», sino también la estructura y dinámica interna de la exposición de «Tiempo y ser», que llegó a nuestras manos en 1975, su planteamiento estrictamente fenomenológico y trascendental y la aporeticidad intrínseca del mismo, manifiesta no sólo en la interpretación de los cuatro problemas fundamentales de la tradición metafísica, desbrozados por Heidegger, como en su cuestión raíz, que es la de la temporalidad como horizonte del proyecto ontológico-fundamental de *Ser y Tiempo,* haciendo comprensible también la tarea metaontológica de una óntica metafísica.

Desde aquí, finalmente, se da vía libre la «mutación inmanente» de este enfoque hacia el que el autor designa como el del «pensar-propicio».

1.6 W

La «segunda mitad» de *Ser y Tiempo*

La «segunda mitad» de *Ser y Tiempo.*
Sobre *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*
de Heidegger

seguido de

Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl

Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

Traducción de
Irene Borges-Duarte

E D I T O R I A L   T R O T T A

La traducción de esta obra ha contado con una ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie»
Zur «Zweiten Hälfte» von «Sein und Zeit»

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-152-9
Depósito Legal: VA-289/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Introducción a la presente edición: *Irene Borges-Duarte* 9

LA «SEGUNDA MITAD» DE *SER Y TIEMPO*.
SOBRE *LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA*
DE HEIDEGGER

Prólogo 25

1. Acerca de la génesis de ambos escritos 29

2. Alusiones preliminares a la Tercera Sección «Tiempo y ser» contenidas en la primera mitad de *Ser y Tiempo* 37
   a) La remisión a la temática de «Tiempo y ser» en el Prólogo a *Ser y Tiempo* 37
   b) La alusión preliminar a la temática de «Tiempo y ser» en el título de la Primera Parte 38
   c) La alusión preliminar a la Tercera Sección «Tiempo y ser» en el § 5 de la Introducción 41
   d) El § 83 de la Segunda Sección como transición a la Tercera Sección «Tiempo y ser» 44

3. *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* como segunda elaboración de la Tercera Sección «Tiempo y ser» 47
   a) La respuesta a la pregunta fundamental por el sentido del ser en general 49

b) El primer problema fundamental: la diferencia ontológica entre ser y ente 55
c) El segundo problema fundamental: la articulación fundamental en el ser 57
d) El tercer problema fundamental: las modificaciones del ser y la unidad de su multiplicidad 60
e) El cuarto problema fundamental: el carácter de verdad del ser .. 61

4. Ontología fundamental y Metaontología 65

5. *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* y el pensar del *Ereignis* 69

LÓGICA Y VERDAD
EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER Y HUSSERL

1. Lógica y verdad en la perspectiva ontológico-fundamental de la cuestión del ser 77

a) Lógica escolástica tradicional y Lógica filosófica 77
b) Lógica y verdad en el ámbito de las *Investigaciones lógicas* de Husserl 79
c) Lógica y verdad en *Ser y Tiempo* 83

2. Lógica y verdad en la perspectiva del *Ereignis* 91

Glosario 95

INTRODUCCIÓN A LA PRESENTE EDICIÓN

En abril de 1927, cerca de un año después de haber entrado en imprenta, sale al mercado *Ser y Tiempo. **Primera Parte.*** Es el tercer libro que publica su autor, profesor extraordinario en Marburgo y aspirante a una cátedra «ordinaria» de la misma Universidad. Este nuevo libro deberá acallar, en el Ministerio de Educación, las voces que consideran su falta de publicaciones de envergadura razón suficiente para no nombrarle titular de aquella cátedra, para la que la misma Facultad había propuesto su nombre. La burocracia de Berlín tenía ciertamente razón, pues sólo constaban dos libros en el haber de Martin Heidegger: el primero, de 1914, era su tesis doctoral, *La doctrina del juicio en el Psicologismo*; el último, de 1916, su tesis de habilitación docente, *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Escoto.*

No eran, pues, sus publicaciones las que le hacían merecedor a los 38 años de edad de ocupar una cátedra en una universidad de tanto renombre e importancia en la reciente filosofía alemana como el gran centro neokantiano de Marburgo. Pero la intensidad de su magisterio era conocida en toda Alemania. El ejercicio de pensar que se hacía en sus clases atraía y subyugaba a los jóvenes que, de diferente formación y procedencia, iban a Marburgo en busca de un nuevo camino para la filosofía, que creían ver abrirse paso de manera poderosa aunque aún insondable en aquellas lecciones. Gadamer, Arendt, Bollnow, Löwith, para no citar más que algunos de los que, en distintos momentos, participaron del acontecimiento que eran esos cursos, han dado testimonio de ello posteriormente, en diferentes lugares. La aparición de *Ser y Tiempo* no defraudó sus esperanzas y la «profunda conmoción filosófica» que provocó en sus lectores convenció, finalmente, al Ministerio —¿o acaso le bastó el requisito formal de un buen número de

páginas impresas y publicadas?—, que en octubre de 1927 procedió al nombramiento de Heidegger como *Ordinarius* en Marburgo.

Pero, para el filósofo, su tiempo de voluntario «destierro» ya duraría poco. Se acercaba la fecha de jubilación de Husserl y, a propuesta de éste, en febrero de 1928, la Universidad de Friburgo invita a Heidegger a ocupar la cátedra ordinaria que su maestro habría de dejar vacante en abril de 1929. Heidegger, que nunca consiguió sentirse en casa en lo que en algún momento llegó a llamar «aquel agujero húmedo» de Marburgo, aceptará pronto y con gusto volver a su tierra y a su vieja Universidad. La Lección inaugural de su segundo período como docente en Friburgo, *¿Qué es Metafísica?*, la da el 24 de julio de 1929. Heidegger ya no publicará como tal la «segunda mitad» de la gran obra de 1927.

Tres aniversarios de Husserl han transcurrido desde aquel 8 de abril de 1926, en que su discípulo le hizo de regalo el fajo de hojas que aún era *Ser y Tiempo*, cuyo original acababa de entrar en la imprenta, hasta el 8 abril de 1929, en que recibió como homenaje el volumen 8 del *Anuario de Filosofía e Investigación fenomenológica* que incluía *De la esencia del fundamento*. Entre aquel primer regalo y este segundo ha transcurrido una historia: la del proyecto de *Ser y Tiempo*.

Esa historia, en lo que tiene de trama de pensamiento y no de peripecias vitales, es lo que constituye el objeto del presente libro del profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, coordinador de la *Edición integral* heideggeriana y editor del volumen 24, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*[1], con el que se inauguró, en 1975, la publicación de la misma. La conmemoración del 70.º aniversario de la aparición de *Ser y Tiempo* es ocasión idónea no sólo para dar a conocer en nuestra lengua a uno de los más importantes especialistas en el pensamiento heideggeriano, como también para reflexionar sobre el posible significado de que aún siga inédita en castellano la obra que, hace más de veinte, surgió con el sello de ser la «segunda mitad» y, por tanto, el acabamiento de *Ser y Tiempo*.

1. *La recepción del proyecto de* Ser y Tiempo

Hablar de *Ser y Tiempo* como de un «proyecto» tiene un significado preciso: no se menciona de ese modo meramente lo que efectivamente contiene el volumen que apareció bajo ese título, sino lo que

1. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24, ed. de F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 (²1989).

allí se planteaba como problema y que sólo parcialmente quedó expuesto, y en esa medida resuelto, en la publicación de 1927. Por ello, esa primera edición llevaba en subtítulo la indicación de que era la «Primera Parte» —aunque mejor será designarla por «primera mitad», para que no se confunda con la nomenclatura interna de la obra—, quedando pospuesta la aparición de su continuación, la «segunda mitad».

Durante años el mundo filosófico alemán y, en general, europeo aguardó impaciente y en vano la publicación de esa «segunda mitad», donde, según el plan del tratado diseñado en el § 8 de su Introducción, se habría de dar conclusión a la Primera Parte, en su Sección III, y desarrollar una Segunda Parte, en la que se tematizaría históricamente, por una vía caracterizada como «de-structiva», el resultado fundamental alcanzado en aquel primer momento sistemático: la explicitación del tiempo como horizonte transcendental de la cuestión del ser. Al no haberse cumplido este programa en su totalidad, quedó también de alguna manera velado el propósito al que obedecía la arquitectura inicial de la obra y, con ella, viciada en gran medida la recepción de su contenido efectivo y la interpretación que durante décadas y por oleadas se fue haciendo del sentido del mismo. Indeleblemente, *Ser y Tiempo* cayó en el tiempo de la tradición, cuyas claves de comprensión sólo supo ofrecer a medias, y su autor se vio él mismo condenado a ser habitualmente interpretado como un filósofo que, como casi todos, pasó por «fases» (dos, quizá tres, según el intérprete) a lo largo de su vida de pensamiento.

Bien es cierto que, a pesar de algunas señales en sentido contrario, fue más bien el propio Heidegger quien, primero con su silencio, luego con su primera autointerpretación explícita (la *Carta sobre el Humanismo*, de 1947), permitió que esa lectura se impusiera. Sólo a principios de los años sesenta, cuando se empieza a tematizar lo que él mismo quiso llamar el «camino» de su pensar, y surgen las primeras obras que buscan entender la trayectoria que liga (o separa) la obra de 1927 y las publicaciones de los años cincuenta, sólo entonces se pronuncia por primera vez claramente contra ese hábito ya convertido en rutina de hablar de un Heidegger antes y otro después de la *Kehre*, como si el primero y el segundo no tuviesen en común más que la supuesta necesidad del «giro» o «cambio», patentemente realizado en la orientación y estilo de su obra.

Esa primera clara voz de alerta aparece en la conferencia que, elocuentemente, lleva el título de «Tiempo y ser» (Friburgo, 1962), y en el seminario que le sigue, y vuelve a manifestarse en el escrito de homenaje al editor Niemeyer, *Mi camino en la Fenomenología* (1963).

Pero es en la carta que escribe al padre William Richardson en 1962[2], donde aparece en forma más rotunda: «La distinción [...] entre "Heidegger I" y "Heidegger II" sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II», y mientras no se comprenda esto «toda fórmula sigue siendo equívoca». El enunciado es escueto pero no equívoco: puede que haya dos momentos en la trayectoria del pensar heideggeriano; pero camino sólo hay uno, y es al hacerlo cuando se accede al término desde el cual gana retrospectivamente sentido todo el recorrido hecho y, con ello, adquiere toda su importancia la obra que abrió tal caminar: *Ser y Tiempo*. Lo importante no son, pues, las «etapas» en cuanto tal, sino la perspectiva y amplitud de mirada alcanzada al final, y en la que el inicio se revela en su sitio propio y gana plena significación. Con ello se marcaba claramente que *Ser y Tiempo* no era propiamente un proyecto fallido y abandonado, sino un sendero —*el* sendero— andado hasta el final, pero cuyo alcance sólo puede ser captado plenamente desde la perspectiva de un pensar que no se detuvo en ese fin como en un punto de llegada, sino que siguió haciendo camino en un viaje para el que tenía preparación y alforjas bien cargadas. Con razón puede decirse que el problema de Heidegger es, sin más, *el* problema de *Ser y Tiempo*.

Esta sólida pero breve indicación no parece haber tenido demasiado éxito, al menos de inmediato. Se siguió hablando de los dos Heidegger y de su «giro», «inversión de marcha» o «conversión» —jerga conveniente hasta desde la óptica interpretativa de su amarga intervención en el ámbito de lo político— y la recepción de su obra se fue centrando cada vez más en la última etapa, lingüística, estilística y teóricamente más armónica con la turbulenta tomada de consciencia histórica que se afirmó en Europa y América a finales de los años sesenta y con el largo desencanto que le siguió en la década de los setenta. El análisis «epocal» de la constelación tecnológica del mundo y la topología de sus plasmaciones fácticas casi sustituyó, en la atención del mundo filosófico —con honrosas excepciones, naturalmente—, a la fenomenología u ontología fundamental del *Dasein* en su

2. Leída públicamente en el citado seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser», fue publicada por primera vez como Prefacio a W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, 1963). De esta carta hay traducción española (de I. Borges-Duarte) en la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), vol. 13 (1996), pp. 11-18, integrada en el núcleo monográfico dedicado a Heidegger, con ocasión del 20.° aniversario de su muerte.

modo de ser existente y transcendente. *Ser y Tiempo* se convirtió en una obra tan clásica como en su momento lo fue la *Crítica de la Razón pura* de Kant, pero a la vez aparentemente tan «superada» como aquélla, incluso para su mismo autor.

Y Heidegger se convirtió en presa de su mismo silencio: el de 1927-1929, cuando todos esperaban la terminación de una obra que llevaba en la portada el sello de su incompletud, y el de después, en los años de callada y solitaria elaboración de las *Contribuciones a la Filosofía*[3], entre 1936 y 1938; y el que se mantuvo más allá de esa época, durante y después de la guerra, en años especialmente penosos; y aún después, el de las décadas de los cincuenta y sesenta, a pesar de las publicaciones que van viendo la luz, ninguna de las cuales definitiva en lo que respecta a la cuestión del lugar arquitectónico del proyecto de *Ser y Tiempo* en el ámbito global de su pensamiento. Al joven Pöggeler, que preparaba su famoso estudio sobre *El camino del pensar de Martin Heidegger*[4], le entrega una copia de las mencionadas *Contribuciones a la Filosofía*, quizá en un intento de dar indirectamente a conocer, entre otras cosas, la importancia decisiva e inequívoca de la concepción de su obra de 1927. Pero Pöggeler no lo comprendió así, se fijó sobre todo en la carga teológica de la obra, en su estilo nietzscheano y en el carácter que llamó «de transición» entre la primera época y la tardía, donde defiende encontrarse el auténtico peso y novedad del *corpus* heideggeriano. Si la intención del pensador fue la de aclarar indirectamente la importancia de *Ser y Tiempo*, referencia omnipresente en las *Contribuciones*, para su camino pensante, el resultado conseguido no parece haber sido el esperado. Aunque, bien vistas las cosas, quizá haya tenido una ventaja: la de llamar la atención para la importancia de conocer ese eslabón oculto y casi totalmente olvidado que fue la elaboración *efectivamente realizada* de la no publicada «segunda mitad» de *Ser y Tiempo*.

En 1972, Heidegger firma con la editorial Vittorio Klostermann de Francfort un acuerdo para la publicación de su obra completa. De las cuatro secciones previstas, sólo la primera estará integrada por reediciones de la obra ya publicada, aunque ahora en versión «de última mano». Las restantes tres secciones se dedican exclusivamente a los inéditos, entre los que se cuentan los cursos dados a lo largo de veinticinco años de docencia en Friburgo y Marburgo. Para inaugurar

3. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, vol. 65, ed. de F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

4. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963 ([2]1983). Hay edición española (de Félix Duque): *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.

la publicación de lo que será su último «proyecto», la *Edición integral*, Heidegger determina que vea la luz por primera vez lo que aclara tratarse de «la nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*», expuesta y plenamente desarrollada como curso en el semestre de verano de 1927, bajo el título *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. La «segunda mitad» de *Ser y Tiempo* ve, pues, finalmente la luz en 1975, poniendo al descubierto el rumbo de aquel primer proyecto, pero también, a la vez, la dificultad que le es inherente.

En efecto, a pesar de la importancia que se le reconoció enseguida, como pieza fundamental para una reapropiación interpretativa de la gran obra de 1927, su tematización de la problemática de fondo sigue siendo difícil de exponer con transparencia, por lo que la cuestión cumbre de *Ser y Tiempo* —el tiempo del ser o la temporalidad proyectada como horizonte de toda comprensión del ser en general— si bien sale de la zona de penumbra, en la que quedara durante tantas décadas, no alcanza aún, sin embargo, plena nitidez. Es cierto que nada es más extraño al pensador de la Selva Negra que la claridad meridiana de contornos cartesianos. Pero el planteamiento de la cuestión clave exige un enfoque comprensivo de su dificultad intrínseca, una luz que quizá no brilla con potencia suficiente desde dentro de la obra en si misma. Algo de esa falta de luz ha percibido el mismo Heidegger en diálogo con Jaspers, cuando decidió replantearse la publicación de la primitiva elaboración de «Tiempo y ser» y reiniciar una nueva vía, la que se traduce también dificultosamente en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*.

Quizá esta característica haya sido la determinante de la demora en la asimilación de esta obra en el ámbito lingüístico español. Mientras que se asistió a la aparición de traducciones al inglés, francés e italiano durante la década de los ochenta (1982, 1985 y 1988, respectivamente), sigue sin haberla al castellano. Pero, seguramente, la historia misma de la recepción de Heidegger en España creó pautas y vías de acceso a su obra que quizá no se armonizan fácilmente con la vía efectivamente ofrecida en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Después de la primera recepción, subrayada con la temprana traducción de *Ser y Tiempo*, se asiste hoy de manera general a dos tendencias marcadas y lamentablemente contradictorias: la que se centra en la vía fenomenológica del joven Heidegger (hasta la época de *Ser y Tiempo*), como si nada tuviera que ver con la vía topológica o de la historia del ser; y la que, por el contrario, privilegia los escritos de esta última época, como si nada tuvieran que ver con los de la primera. Estas tendencias extremistas no habilitan el acceso a una investigación

como la que Heidegger desarrolla en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, en la que busca trazar la fenomenología del proceso esquematizador del horizonte temporal de comprensión del ser, que luego estudiará en sus diversas configuraciones o plasmaciones epocales. La posibilidad del tránsito, problemática pero imprescindible, se adivina en el momento de la culminación misma del proyecto de la Ontología Fundamental: en el planteamiento de la cuestión de fondo de «Tiempo y ser».

Sólo la mirada omniabarcante ofrecida por el conocimiento de la producción heideggeriana en su conjunto, que la *Edición integral* ha venido a habilitar, permite tener suficiente perspectiva para poner en su sitio propio este planteamiento y comprender en su acaecer mismo el cumplirse o temporalizarse del proyecto de *Ser y Tiempo*. Eso es lo que nos ofrece el estudio del profesor von Herrmann que ahora se edita en castellano.

2. *La presente obra y su autor*

Asistente personal de Martin Heidegger entre 1972 y 1976, años en que se cimentó el proyecto de la *Edición integral*, de la que fue nombrado principal coordinador, el profesor Friedrich-Wilhelm von Herrmann ha dedicado su vida de investigación y docencia a lo que en propiedad se puede caracterizar como una *fenomenología del pensar heideggeriano*. A su estilo analítico y al profundo conocimiento de la producción heideggeriana en toda su extensión debemos hoy varias obras de consulta imprescindible para quien pretenda penetrar en la compleja trama de implicaciones de la dinámica estructural intrínseca a aquella obra. Entre ellas, un comentario estrictamente fenomenológico a la Introducción de *Ser y Tiempo*[5], con interpretaciones brillantes y profundamente esclarecedoras de algunos pasajes tan oscuros cuanto esenciales. No menos importante es ese otro comentario a *El origen del obra de arte*, que pone de manifiesto su contenido como una «filosofía del arte»[6], o el estudio original y extremamente enriquecedor de la «Ontología fundamental del lenguaje»[7], concebido a partir del comentario interpretativo de los §§ 29-34 de *Ser y Tiempo*. Pero su

5. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit, vol. I, Frankfurt a. M, 1987.

6. *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a.M, 1980 (segunda edición, ampliada, en 1994).

7. Contenido en *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, como añadido a su segunda edición (Frankfurt a. M., 1985).

tenaz dedicación a esta «primera obra fundamental» de Heidegger no debe hacernos olvidar su atención a la «segunda obra fundamental», las *Contribuciones a la Filosofía* —de cuya publicación es responsable directo como editor—, en muchos artículos y conferencias, algunos de ellos reunidos en libro[8], y cuya perspectiva de enfoque —que von Herrmann, fiel a Heidegger, designa como *Ereignis-Denken* (pensar «del» y «como» acaecimiento-propicio)— está presente en todos sus escritos posteriores a la aparición de aquella obra en 1989. También en la presente edición en castellano de su estudio de la «segunda mitad» de *Ser y Tiempo* aparece magistralmente introducida la modulación de la problemática de «Tiempo y ser» propiciada por esa comprensión posterior.

No es aquí el lugar de un estudio de la interpretación que von Herrmann ofrece del pensamiento heideggeriano. Sin embargo, la lucidez y luminosidad de la misma constituyen la principal razón de la presente edición, por lo que no será superfluo subrayar lo que creo ser su rasgo fundamental: la comprensión fenomenológica del pensar heideggeriano *como un todo unitario*. Ya sea desde el punto de vista de la «Historia del Ser», ya sea desde el de la «Ontología Fundamental» —es decir, en un recorrido retrospectivo o, al revés, en el prospectivo—, el *corpus* heideggeriano siempre es tomado, incluso en los análisis más minuciosos y detallados en los que von Herrmann es perito, como una totalidad de sentido. Por ello, cabe la posibilidad de hacer una «fenomenología hermenéutica» del pensar de la Historia del Ser[9], negando que Heidegger «abandone» la vía fenomenológica, aunque deje de hablar de ella como tal. Pero también debe propiciarse una reapropiación interpretativa de la cuestión del ser expuesta en *Ser y Tiempo* por la vía del pensar «propicio», pensar del y como *Ereignis*. Lo que significa un intento de hacer la experiencia del pensar en su *«mutación inmanente»*.

Ya en su escrito temprano sobre la autointerpretación de Martin Heidegger[10], von Herrmann fue uno de los primeros en buscar, en aquellos años decisivos para la recepción del pensador, el hilo de unidad que permitiera comprender como un todo un camino pensante,

8. *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, Frankfurt a. M., 1994.

9. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt, 1990.

10. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim, 1964. Esta obra, la tesis doctoral del autor, aunque editorialmente menos afortunada que los estudios ya citados de Pöggeler y Richardson, constituye, como ellos, un hito importante en la recepción del pensar heideggeriano en su despliegue global.

en el que, sin embargo, un análisis detenido de los conceptos fundamentales hallaba claramente la sutil metamorfosis que ese camino iba delatando en la forma de decir y pensar lo mismo. Entonces, llamó «autointerpretación alteradora» a ese hilo unitario de comprensión del pensamiento heideggeriano. Hoy, con un alcance más amplio, habla de la «mutación inmanente» [*immanenter Wandel*] del mismo, caracterizando de ese modo, a la vez, la variación en la repetición de un proceso de decir el ser y la mismidad de la intención y problemática así desplegada y consumada. Con cuidado, evita hablar de «una *Kehre*» en este contexto, pues lo que la jerga habitual en la recepción de Heidegger considera un mero «giro» o cambio de orientación de su pensamiento —sentidos que von Herrmann rechaza, en todo caso— tiene en realidad ámbitos de uso precisos, que definen la polisemia del término dentro de un contexto global estrictamente fenomenológico: *Kehre* es la estructura de un acaecer, la forma como el ser «se da». Y si la dinámica inmanente al pensar heideggeriano «se da» como «mutación» es porque busca traducir así el acaecimiento originario y propicio por el que el ser se ofrece en el proyecto pensante heideggeriano, apropiándoselo. La clave, pues, de la comprensión de la unidad de este último en toda la amplitud de su despliegue reside en experimentar, en cada caso, ese doble recorrido o referencia.

Todas estas características están presentes en la obra que ahora se presenta al público de habla española, *La «segunda mitad» de* Ser y Tiempo. *Sobre* Los problemas fundamentales de la Fenomenología *de Heidegger*, que por ello constituye una aportación decisiva a la comprensión del proyecto heideggeriano, incompletamente desarrollado en la obra publicada en 1927. Con una precisión y concisión sorprendentes, analiza minuciosamente no sólo el proceso de elaboración de esta obra, la «historia» de *Ser y Tiempo* en sus dos «mitades», sino también la estructura y dinámica interna de la exposición de «Tiempo y ser» que llegó a nuestras manos en 1975, su planteamiento estrictamente fenomenológico y transcendental, y la aporeticidad intrínseca de este mismo planteamiento, manifiesta no tanto en los cuatro problemas fundamentales de la tradición metafísica, desbrozados por Heidegger, como en su cuestión raíz, que es la de la temporalidad como horizonte de sentido del ser en general.

3. *La presente edición*

Para la presente edición, el autor consintió en que se añadiese a la traducción del texto principal, la de un segundo texto, más breve, aún

inédito en alemán: *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*[11]. En él se amplía el estudio de uno de los problemas fundamentales de la Fenomenología tematizado en el curso de 1927, el problema de la verdad, desde una triple perspectiva: primero, en referencia a la Fenomenología de Husserl, luego en la perspectiva heideggeriana de la Ontología Fundamental fenomenológica y, finalmente, desde el enfoque abierto en las *Contribuciones a la Filosofía*. Aunque parcialmente —puesto que sólo se contempla a uno de los cuatro problemas fundamentales— este estudio permite profundizar en una cuestión clave del planteamiento de *Ser y Tiempo*, que sirvió, además, de puente hacia desarrollos posteriores.

La reunión de los dos textos obligó a una unificación del criterio de citación, por lo que se simplificó o completó alguna nota original del autor. La referencia bibliográfica y la ubicación de citas se hacen siempre a pie de página y nunca en el texto. En el caso de *Ser y Tiempo*, se consideró útil ofrecer al lector del ámbito lingüístico español su ubicación en la edición de José Gaos (México/Buenos Aires, 1951), a pesar de no coincidir la traducción casi nunca con la suya. La terminología clave de Heidegger es señalada en el texto mediante la reproducción entre [ ] del original alemán, cuando aparece por primera vez. En algún caso se ha considerado necesario, además, explicitar en nota el criterio de traducción utilizado. Tanto en ese caso como en el de alguna información complementaria, no procedente del autor sino de la traductora del texto, las iniciales *N.T.* (*Nota a la traducción*) señalarán el comienzo de la misma. El *Glosario* (alemán-castellano y castellano-alemán), con el que se cierra este volumen, deberá servir de último elemento de comprobación o consulta.

A pesar de lo dicho, y para evitar notas de traducción excesivamente largas, considero útil dejar de antemano claro el criterio de traducción de los tres términos fundamentales de la filosofía heideggeriana: *Dasein* (ahí-ser), *Kehre* (inflexión) y *Ereignis* (acaecimiento propicio).

Al verter *Dasein* por *ahí-ser*, pretendo acentuar el carácter ontológico del «ahí» (del ser), rehuyendo la lectura casi inmediatamente «antropologista» que se desprende con facilidad de la traducción más habitual —la de «ser-ahí»—. Aunque ésta es, sin duda, más aceptable

11. Este texto fue publicado por primera vez en traducción española (de I. Borges-Duarte) en el ya citado núcleo monográfico heideggeriano de la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), vol. 13 (1996), pp. 39-55. Se agradece a la dirección de la revista la autorización concedida para su inclusión en la presente edición, en la que se introdujeron ligeras alteraciones con la finalidad de unificar el criterio de traducción y citación.

del punto de vista lingüístico, sugiere casi intuitivamente una lectura «existencialista», pues parece más apta para caracterizar el carácter existencialmente situado del ente humano —acercándose, pues, a traducir el aspecto preliminar de la analítica del ser-ahí— que el ámbito ontológico-existenciario de Apertura en el que el ser se da y muestra a través de la proyección yecta de sentido, que constituye la existencia transcendente y, por tanto, la temporalidad exstática, en cuanto sentido del ser del hombre. El «ahí-ser» busca, pues, indicar plásticamente tanto el «ahí-del-ser», que el hombre es en cuanto comprensión yecta, como su «ser-ahí», que también es en cuanto ser-ya-de-antemano-en-el-mundo-cabe-los-entes entre los que está-al-cuidado.

La ya mencionada polisemia del alemán *Kehre* se resiste a una traducción única. Sin embargo, intentando mantener un término de referencia capaz de asegurar mínimamente las diversas connotaciones de la palabra empleada por Heidegger y evitar las demasiado gastadas expresiones habituales, que *no* consiguen verter su sentido esencial, me he decidido por traducirlo por *inflexión*, que permite, sin imponerlas, las significaciones de «giro», «vuelta» o «inversión de marcha», posibles en algunos contextos, sin cerrarse a otras: como la que, en sentido propio, como doble inflexión o inflexión refleja, se debería entender como *inter-referencia* o *interferencia* entre el ser y su ahí (la *Kehre im Ereignis*).

Este último término, finalmente, plantea un nuevo problema, que en su día reconoció el mismo Heidegger, que llegó a considerar *Ereignis* como probablemente intraducible, a la manera del *Tao* chino o del *logos* griego[12]. Pero no traducirlo significaría realmente desistir de comprenderlo, impedirlo de decir lo que busca decir. Por ello, aunque en algún momento se opte por reproducir sin más el término alemán, en general se le traducirá según el criterio explicitado a continuación. Heidegger mismo, en el escrito arriba citado, al justificar su empleo del término, fuerza la etimología del mismo conectando semánticamente la auténtica procedencia (*eräugen*, que significa captar con la mirada, pero también poner a la vista y, por tanto, mostrar y mostrarse, acontecer), con la espuria, fonéticamente inducida (*eignen*, apropiarse, hacer propio, tomar en propiedad), orientándonos hacia el sentido de lo que luego caracterizará, sin perder el matiz de suceso —inmediato en el término alemán, por lo que es innecesario explicitarlo—, como el acontecer de un doble y recí-

12. Así lo sugiere en el conocido pasaje de *Identität und Differenz*. Véase la excelente edición bilingüe de Arturo Leyte: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, 1988, pp. 86-87.

proco *sich (an)eignen*[13]. Nos sentimos, pues, obligados a verter aquella raíz germánica por la latina *prope*, la referencia a lo propio y al mutuo acercamiento por la que ambos términos se apropian. Sin embargo, el *eräugen* expresa más bien lo que acontece en el instante (*Augen-blick*) del hallar con la mirada lo que se a-delanta a ser mirado: el propiciarse de la visión, por la que el ver y lo visto propiamente se dan, acontecen apropiadamente. Los griegos decían esa inclinación hacia delante, ímpetu y propensión, con el término *propetes*, que reaparece en el término latino *propitius*. Tiene, pues, razón Félix Duque al traducir con agudeza *Ereignis* por «acaecimiento propicio», sacando a relucir su relación con lo que el joven Heidegger aún llamaba con su nombre tradicional: el *kairós*. El *Ereignis* heideggeriano no sólo tiene que ver con lo propio y el apropiar(se) —aunque Heidegger mismo sólo crea necesario subrayar expresamente este extremo— sino también con lo propicio y el propiciar(se). Lo propicio propicia y lo así propiciado (el que el hombre sea el «ahí») es lo propio y apropiado del Ser ahí. Sobre la base de este doble matiz de la significación de *Ereignis* y *ereignen*, que se aclara al hilo de la exposición textual, se defiende su presente traducción como «acaecimiento propicio» y «propiciar-apropiar(se)». Como consecuencia de ello, la expresión *Ereignis-Denken* hay que entenderla no sólo como el pensar «del *Ereignis*», según figura en el título del capítulo 5, sino como el pensar que es o busca ser él mismo *Ereignis*, acaecimiento propicio, proyecto apropiado y, por tanto, él mismo propicio, propiciado y propiciador. De ahí que se traduzca, finalmente, *Ereignis-Denken* como pensar-propicio, dando por supuesto todo lo dicho anteriormente.

Para terminar, tres palabras de agradecimiento. Al Departamento de Filosofía III de la Universidad Complutense, por el permiso de investigación concedido, gracias al cual esta edición pudo ser llevada a cabo con la máxima dedicación. Al editor Alejandro Sierra, que desde el primer momento confió en la oportunidad de esta edición y que con su seriedad garantizó la viabilidad y celeridad de la empresa. Y a mi marido, Oswaldo Market, que tuvo la paciencia de revisar el borrador de este trabajo, a pesar de su proverbial impaciencia con el lenguaje heideggeriano.

IRENE BORGES-DUARTE

13. Véase ed. cit., pp. 84 ss; también la excelente explicitación en nota del traductor.



Fotografía de Martin Heidegger tomada en la época de la publicación de *Ser y Tiempo*

LA «SEGUNDA MITAD» DE *SER Y TIEMPO*

SOBRE *LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA* DE HEIDEGGER

A Max Müller en su 85.º aniversario,
con admiración y gratitud

PRÓLOGO

Cuando, a finales del otoño de 1975, se inició la aparición de la *Edición integral* de los escritos de Martin Heidegger, al publicarse por primera vez el curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, se puso fin al viejo enigma que, bajo el título de «Tiempo y ser», se cernía sobre la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*. Heidegger compuso estas lecciones como una «nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*», después de haber desechado, en los primeros días de enero del año 1927, la primera elaboración, en el estado en que entonces se encontraba, de aquella importante sección del tratado global.

A pesar de que el texto de las *Lecciones* no tiene, desde el punto de vista literario, una continuidad directa con el de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*, sino que sigue un camino más bien histórico, está sin embargo pensado y articulado por Heidegger de un modo estrictamente sistemático. La primera de las tres partes en las que se dividen las Lecciones es una «Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser». Heidegger muestra aquí cómo estas tesis sobre el ser requieren un retroceder filosófico a la esencia del hombre en cuanto *Dasein*, ahí-ser[1], en su existencia comprendiente del ser; muestra además cómo la cuestión fundamental del sentido del ser en general tiene que ser respondida y elaborada tomando al ahí-ser como hilo de orientación; y cómo a esta cuestión fundamental de la filosofía son inherentes cuatro problemas fundamentales, que

1. *N.T.* Léase la justificación del criterio de traducción utilizado en la *Introducción a la presente edición*, en su punto 3.

yacen ocultos en aquellas cuatro tesis tradicionales acerca del ser, de las que hay que partir para llegar a su médula. Por ello, la Segunda Parte de las Lecciones trata de «La cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser». Esta Segunda Parte contiene el corazón de la temática que, según el plan de *Ser y Tiempo* y bajo el título de «Tiempo y ser», constituye la Tercera Sección de la Primera Parte. El objeto de investigación de la Tercera Parte de las Lecciones estaba previsto que fuese «El método científico de la Ontología y la idea de la Fenomenología».

El presente escrito se ocupa, en primer lugar y con base en las fuentes más recientes, de la historia de la génesis de *Ser y Tiempo* y del curso sobre *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (1). Procura, a continuación, mostrar que este último texto avanza, de hecho, al menos un poco más en el desarrollo de la temática nuclear de «Tiempo y ser». Lo que acontece mediante una comparación de las numerosas alusiones a la Tercera Sección «Tiempo y ser» que se encuentran en la primera mitad de *Ser y Tiempo*, aparecida en 1927 (2 y 3). Pero esto tiene como resultado una exigencia que atañe al acercamiento interpretativo a la analítica del ahí-ser llevada a cabo en *Ser y tiempo*, a saber: la recepción comprensiva de ésta partiendo del conocimiento de «Tiempo y ser» en su enfoque puramente ontológico-fundamental y sin esperar de ella algo que no es tarea de la Ontología Fundamental sino de la Metaontología (4). Pero si se procura llegar a comprender suficientemente el pensar-propicio [*Ereignis-Denken*][2], también es imprescindible una apropiación filosófica de la cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general y de los problemas fundamentales que de ella proceden. Pues el pensar-propicio recoge en sí aquellas cuestiones fundamentales de la Ontología Fundamental, aunque desde una manera transformada de preguntar y responder.

Los problemas fundamentales de la Fenomenología no sólo completan la primera mitad de *Ser y Tiempo*, aparecida en 1927, con el capítulo más importante de todo el tratado, sino que además consti-

2. *N.T.* La expresión *Ereignis-Denken* es usada habitualmente por el autor para nombrar el pensar heideggeriano con posterioridad a 1936/38. No designa, por tanto, solamente al pensar que tiene como «cosa» que hay que pensar el *Ereignis*, el acaecimiento propicio, sino a un pensar que busca ser él mismo acaecimiento propicio, es decir, respuesta apropiada al llamamiento del ser. El *Ereignis-Denken* es, pues, «pensar del *Ereignis*» y «pensar como *Ereignis*»: pensar en cuanto *kairós* de una apropiación recíproca, «pensar-propicio». Léase la justificación de esta traducción (naturalmente interpretativa) en la *Introducción a la presente edición*, punto 3.

tuyen, en el camino del pensar de Heidegger, un irrenunciable elemento de conexión entre las publicaciones de 1927 y las *Aportaciones a la Filosofía*, cuyo plan, en sus rasgos fundamentales, estaba trazado desde 1932 y cuyo manuscrito fue compuesto entre 1936 y 1938, como primera configuración del pensar-propicio.

El presente escrito tuvo por base dos conferencias, leídas en 1989 con ocasión del 100.° aniversario del nacimiento de Martin Heidegger, primero en Chicago, en el ámbito de la *International Conference* dirigida por el profesor Dr. John Sallis en la Loyola University (del 21 al 24 de septiembre), y posteriormente en Moscú, en el Congreso sobre Heidegger organizado por la Academia de las Ciencias de la URSS bajo la dirección de la profesora Dra. N. V. Motroschilowa (del 17 al 19 de octubre).

Al dedicar este escrito al profesor Dr. Dr. h.c. Max Müller en su 85.° aniversario, el autor recuerda con gratitud sus años de estudiante en Friburgo, entre 1957 y 1961. En esos años, fue en las lecciones de Max Müller donde al autor halló aquello que esperaba al cambiar su centro de estudios de Berlín a Friburgo. Los planteamientos de los dos grandes pensadores fenomenológicos de Friburgo, Edmund Husserl y Martin Heidegger, estaban permanentemente presentes en las lecciones de Metafísica de Max Müller. Él supo colocar magistralmente a Husserl y a Heidegger en el curso de la gran filosofía europea occidental que de Platón y Aristóteles y a través de Agustín y Tomás de Aquino llega a Kant y a Hegel. Las lecciones de Max Müller están entre las más estimulantes de aquellos años de estudio.

Friburgo en Brisgovia, febrero de 1991.

F.-W. v. HERRMANN

[illegible]

[illegible]

1

ACERCA DE LA GÉNESIS DE AMBOS ESCRITOS

La exposición que ahora se inicia parte de una indicación que caracteriza el curso de Marburg del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*[1], al darles el rango que corresponde a la continuación decisiva de *Ser y Tiempo*[2] (primera mitad). En el manuscrito de las lecciones, a la altura del título, que se encuentra en la parte izquierda de la página, se halla la siguiente indicación, escrita a la derecha del mismo y con la misma caligrafía cuidada, en tinta roja: «Nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de "Ser y Tiempo"». Esta Tercera Sección, «Tiempo y ser», es la sección más importante de todo el tratado *Ser y Tiempo*, pues en ella se va en busca de una respuesta a la cuestión fundamental de este tratado, a saber: no sólo a la cuestión del sentido del ser del ahí-ser, sino a la del sentido del ser en general.

Heidegger había empezado las primeras redacciones de *Ser y Tiempo* en los años 1922/23. Para la elaboración de esta obra, que se prolongó durante cinco años, y para evitar el alboroto de sus dos juguetones hijos pequeños, Heidegger tuvo alquilada una habitación, en las cercanías de su cabaña de Todtnauberg, construida en 1922, en la parte antigua del Bühlhof, una granja agrícola perteneciente a personas amigas.

1. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 24, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1975.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, [15]1979. *N.T.* Aunque la traducción aquí ofrecida no coincida con la de José Gaos, se señalará entre paréntesis la ubicación de las referencias y citas en su edición de *El Ser y el Tiempo* (Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires, 1951), antecedida de la inicial G.

En las cartas de Heidegger a Karl Jaspers[3] escritas en estos años encontramos información fiable acerca del inicio y del transcurso del trabajo de composición e impresión de *Ser y Tiempo*. En su carta de Todtnauberg del 24 de abril de 1926, Heidegger cuenta a Jaspers que se ha iniciado la impresión, es decir, la composición de las galeradas, de su tratado *Ser y Tiempo*. Pero no habría sido tan temprano este comienzo del trabajo de impresión si no hubiese sido por una ocasión externa. Al marcharse para Colonia, Nicolai Hartmann dejó libre la primera cátedra de Marburgo. La Facultad de Filosofía propuso al Ministerio de Cultura en Berlín que fuese Heidegger quien la ocupara *unico loco*[4]. Pero para asegurar la nominación se pedía la publicación de un manuscrito adecuado[5].

Un poco más abajo, en la misma carta del 24 de abril de 1926, Heidegger comunica que el tratado comprende cerca de 34 pliegos de imprenta[6], lo que significa que, en aquel momento, Heidegger aún pensaba publicar *Ser y Tiempo* como un todo —por tanto, todavía no en dos partes—. 34 pliegos de imprenta corresponderían a 544 páginas impresas, mientras que la «primera mitad», aparecida en 1927, comprende escasamente 28 pliegos en un total de 438 páginas. Las galeradas del ejemplar de prueba de *Ser y Tiempo*, sólo fragmentariamente conservado, y que en su día fue ofrecido por Heidegger al autor de este escrito, llevan inscritas a lápiz de la mano de Heidegger las fechas de conclusión de la corrección de lo que corresponde a la mayor parte de 16 galeradas. La primera fecha de corrección, situada en la galerada 17, es la siguiente: «Todtnauberg, 17.IV.26».

En su carta del 31 de julio de 1926, de Marburgo, Heidegger le escribe a Jaspers que la impresión «ha seguido a buen ritmo hasta finales de junio. Luego, anduve de cabeza con el trabajo del semestre, al caerme encima todo el trajín de los exámenes. A principios de junio la Facultad envió la primera parte de mi trabajo al Ministerio, en dos ejemplares (impresión definitiva)»[7]. La «primera parte», según el testimonio del ejemplar de las galeradas, comprende la «Introducción» y

3. M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, ed. de W. Biemel y H. Saner, Klostermann-Piper, Frankfurt a.M.-München-Zürich, 1990.

4. *N.T.* Según la costumbre universitaria alemana, cuando queda vacante una cátedra, la Facultad correspondiente propone al Ministerio una lista con los candidatos —habitualmente dos o tres— que considera aconsejables para ocuparla. En este caso, sin embargo, la propuesta enviada sólo incluía el nombre de Heidegger.

5. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 88.

6. Véase M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 62.

7. *Ibid.*, p. 66.

la Primera Sección de la Primera Parte, que en su conjunto no llegan a 15 pliegos de imprenta.

En su siguiente carta a Jaspers, desde Todtnauberg, escrita el 4 de octubre de 1926, continuación de la carta anterior, comunica: «Mediado el semestre de verano, detuve la impresión y al volver al trabajo, después de un corto descanso, entré en reelaboraciones. El trabajo se me ha vuelto más amplio de lo que había pensado, así que ahora tendré que dividirlo en varios trozos de cerca de 25 pliegos. Tengo que entregar lo que me falta para el primer volumen hasta el 1 de noviembre»[8]. A principios de junio estaba lista la impresión definitiva tanto de la Introducción, «Exposición de la cuestión del sentido del ser», como de la Primera Sección, «Análisis fundamental preliminar del ahí-ser», lo que también se comprueba en el ejemplar de las galeradas. La composición de las galeradas de la Segunda Sección, «Ahí-ser y temporalidad», siguió hasta finales de junio, pero se interrumpió entonces debido a sobrecarga de trabajo por parte de Heidegger. Después de terminar el semestre de verano de 1926, sólo pudo gozar de unas «vacaciones muy cortas», dedicándose de nuevo acto seguido al trabajo en *Ser y Tiempo*. Según se desprende de la citada carta del 4 de octubre, al retomar su trabajo, Heidegger «entró en reelaboraciones». La «reelaboración» se refiere al texto de la Segunda Sección, «Ahí-ser y temporalidad». Pero puesto que, a estas alturas, la «Introducción» —con los parágrafos 5 y 8, que informan acerca del plan sistemático de todo el tratado— estaba ya en impresión definitiva y en la misma versión en la que, en 1927, la «Introducción» apareció en el marco de la primera mitad, tal «reelaboración» no se refiere a algo así como a la concepción de fondo y a la estructura fundamental de *Ser y Tiempo*.

A la vez, Heidegger descubre que, en su desarrollo textual, *Ser y Tiempo* «se le ha vuelto más amplio» de lo que aún creía en su carta de 24 de abril, en la que había hablado de cerca de 34 pliegos. Ahora presume que en total, es decir, en el conjunto de ambas partes previstas, *Ser y Tiempo* tendrá unos 50 pliegos (o sea, 800 páginas impresas). Ya no es posible publicarlas en un único volúmen, una vez que está previsto que el volúmen VIII del *Anuario de Filosofía y de Investigación fenomenológica*[9] de Husserl incluya también tratados de otros autores. Por ello, Heidegger se decide a dividir la publicación de tal manera que ambas mitades se compongan de unos 25 pliegos cada

8. *Ibid.*, p. 67.

9. *N.T.* *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

una. Así, pues, fue por estas fechas cuando Heidegger tomó la decisión de hacer que *Ser y Tiempo* apareciera en dos mitades.

Simultáneamente, Heidegger participa a Jaspers que tiene que entregar lo que resta del primer volúmen hasta el 1 de noviembre. Pero en lo que respecta a este «resto», tenemos que preguntarnos en qué debería consistir. ¿Acaso creía Heidegger aún a estas alturas que podía publicar las tres Secciones de la Primera Parte en esta «primera mitad»? ¿O la decisión tomada de dividir la publicación incluía ya la resolución de no publicar en la primera mitad nada más que las dos primeras secciones de la Primera Parte, dejando al margen de la publicación la Tercera Sección, «Tiempo y ser»?

La respuesta cierta es seguramente la segunda. Si Heidegger, el 4 de octubre, manifiestaba suponer que la primera mitad iba a tener unos 25 pliegos, mientras que al aparecer la obra apenas alcanzará a tener 28, es porque a la hora de tomar la decisión de dividir la publicación, la Tercera Sección, «Tiempo y ser», había sido ya postergada para la segunda mitad.

El 26 de diciembre de 1926, Heidegger le escribe a Jaspers desde Marburgo, diciéndole que va a ir a visitarle en Heidelberg el 1 de enero. Le anuncia, a la vez, que le envía por correo los pliegos 17 y 18. Los restantes pliegos (del 19 al 23) los va él a llevar consigo a Heidelberg, sólo faltando aún los 4 últimos[10].

Por su carta de 1 de marzo de 1927, escrita en Marburg, averiguamos que la imprenta ha vuelto a hacer una larga pausa, por lo que él «sólo hoy» ha podido enviarle «el último pliego en su primera corrección»[11]. Finalmente, en carta de Todtnauberg del 18 de abril de 1927, comunica a Jaspers que acordó con la editorial que le fuera enviado un ejemplar de *Ser y Tiempo*. Sólo en abril de 1927, con cierto retraso, salió *Ser y Tiempo. Primera Mitad*, en el volúmen VIII del *Anuario de Filosofía y de Investigación fenomenológica*, editado por Husserl, a la vez que como «separata».

Del 1 al 10 de enero de 1927, Heidegger estuvo de visita y en diálogo filosófico con Jaspers, en su casa de Heidelberg[12]. Tal como anunciara, llevó a Jaspers las pruebas de imprenta (pliegos 19-23) de *Ser y Tiempo*. En estos pliegos se trata fundamentalmente de los capítulos tercero y cuarto de la Segunda Sección, o sea, de aquellos parágrafos que contienen el análisis de la temporalidad existenciaria del

10. M. Heidegger y K. Jaspers, *Briefwechsel*, cit., p. 72.
11. *Ibid.*, p. 73.
12. M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, ed. de J. W. Storck, Marbacher Schriften vol. 33, Marbach a.N., 1989, p. 19.

ahí-ser. A propósito de estas pruebas de imprenta, se entablaron entre Heidegger y Jaspers «discusiones vivas y amistosas», en cuyo decurso a Heidegger «se le hizo claro que la elaboración hasta entonces alcanzada» de la Tercera Sección, «Tiempo y ser», «la más importante de todo el tratado, tenía que haber quedado incomprensible»[13]. Es cierto que aún no estaban listas las galeradas ni mucho menos los pliegos de imprenta de esta sección. Pero con base en los análisis de la temporalidad existenciaria del ahí-ser, desarrollados en los pliegos ya listos, en su diálogo con Jaspers, Heidegger ha podido intentar comunicarle cómo la comprobación de la temporalidad existenciaria del ahí-ser constituye el supuesto de la explicitación, contenida en la Tercera Sección «Tiempo y ser», del tiempo originario en cuanto horizonte transcendental para una respuesta a la pregunta por el ser en general. En estas conversasiones Heidegger hizo uso de lo que acababa de desarrollar en el manuscrito de «Tiempo y ser». Pero en el decurso de estos diálogos se le hizo claro que la manera en la que hasta entonces había desarrollado la temática tenía que resultar incomprensible para el lector. Por ello, aún durante su estancia en casa de Jaspers, tomó la decisión de no publicar esa primera elaboración de «Tiempo y ser». Tal resolución la tomó el día en que Jaspers y él recibieron la noticia de la muerte de Rainer Maria Rilke[14].

Pero al tiempo, Heidegger creía que al cabo de un año podría tener ya redactada una versión más clara y más comprensible de la Tercera Sección, «Tiempo y ser»[15]. De ahí que se decidiera, en sus

13. M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» (1809)*, en *Gesamtausgabe* vol. 49, ed. de Günter Seubold, Klostermann, Frankfurt a.M., 1991, pp. 39-40.

14. *N.T.* Rilke falleció el 29 de diciembre de 1926.

15. *Ibid. N.T.* Dado que aún no existe traducción castellana de la obra citada, se reproduce a continuación la secuencia completa de esta alusión a la problemática de «Tiempo y ser», surgida en el contexto de una distinción entre los conceptos «existencial» y «existenciario» de existencia, con la que Heidegger pretende apartar de la suya las vias de Kierkegaard y de Jaspers: «Además, la comprensión del concepto de existencia usado en *Ser y Tiempo* se ve dificultada por el hecho de que el concepto existenciario de existencia adecuado a *Ser y Tiempo* sólo se había desarrollado plenamente en la sección que no llegó a ser comunicada, al haberse interrumpido la publicación, debido a que, durante la impresión, la Sección Tercera de la Primera Parte, «Tiempo y ser», vino a revelarse insatisfactoria. (La decisión de interrumpirla fue tomada en los últimos días de diciembre de 1926, durante mi estancia en Heidelberg, en casa de Jaspers, donde las discusiones vivas y amistosas entabladas a propósito de los pliegos de imprenta de *Ser y Tiempo* me hicieron ver claramente que la elaboración a la que había llegado de esta Sección [I, 3], la más importante, tenía que haber quedado incomprensible. La decisión de interrupción de la publicación fue tomada el día en que nos llegó

Lecciones del cercano semestre de verano de 1927, acometer una «nueva elaboración de la Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*» siguiendo una vía más histórica. En cuanto a la primera versión, Heidegger dice en una nota manuscrita que la destruyó.

El que entre todos sus manuscritos, y con posterioridad a la destrucción de la primera elaboración de «Tiempo y ser» por haber ésta resultado insatisfactoria, sólo al texto de *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* del semestre de verano de 1927 se le atribuya, de ahora en adelante, el rango de Tercera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, se desprende de dos importantes anotaciones marginales, presentes en sus ejemplares de uso personal y publicadas en los volúmenes 2 y 9 de la *Gesamtausgabe*. En su ejemplar de uso personal de la segunda edición de *Ser y Tiempo* (de 1929), que Heidegger designaba como *Hüttenexemplar* (pues era el que utilizaba en sus estancias en la cabaña de Todtnauberg), hállanse dos anotaciones marginales al título de la Primera Parte. Este título está formulado de tal manera que su primera mitad, «Interpretación del ahí-ser respecto de la temporalidad», nombra la temática de la Primera y Segunda Secciones. A lo que se refiere la anotación diciendo: «Sólo esto en este trozo publicado». La segunda mitad del título, «explicitación del tiempo como horizonte transcendental de la cuestión del ser», se refiere a la temática de la Tercera Sección «Tiempo y ser». A lo que Heidegger anota: «Véanse a este propósito las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 (Los problemas fundamentales de la Fenomenología)»[16].

En su ejemplar personal de la primera edición de *Vom Wesen des Grundes* (1929), al final de una larga anotación marginal que se refiere al curso *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, dice: «La totalidad del curso pertenece a *Ser y Tiempo*, Primera Parte, Tercera Sección, "Tiempo y ser"»[17].

Y finalmente, también manuscrito por Heidegger, hay un listado de sus «Cursos y ejercicios de Seminario, desde la aparición de *Ser y*

la noticia de la muerte de Rilke.) En todo caso, yo entonces aún creía poder, durante ese año, llegar a decirlo todo más claramente. Fue una ilusión. Así que, en los años siguientes, han ido saliendo algunas publicaciones que deben llevar adelante la auténtica cuestión, aunque por vericuetos» (*Gesamtausgabe* 49, 39-40). Nótese la equivocación de Heidegger al recordar las fechas de su visita a Jaspers, extremo éste hoy bien documentado gracias a la ya citada correspondencia mantenida con este último y con Elisabeth Blochmann.

16. *Sein und Zeit*, p. 41.

17. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, vol. 9, ed. de F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, p. 134.

Tiempo (todos completamente elaborados)». A propósito de sus Lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, anota: «de la Segunda Parte de *Ser y Tiempo*». Pero lo que quiere decir es: de la segunda mitad de *Ser y Tiempo*, que, de acuerdo con el plan expuesto en su § 8[18], debería empezar con la Tercera Sección de la Primera Parte, «Tiempo y ser», y abarcar, además, la Segunda Parte, «Rasgos fundamentales de una de-strucción de la historia de la Ontología, al hilo de la problemática de la *temporalitas*»[19].

La historia de la génesis de las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, ahora esquemáticamente presentada, y con la que Heidegger inauguró, en 1975, la publicación de la Edición integral, nos plantea una cuestión. Es la siguiente: ¿en qué medida y hasta qué punto el texto de estas lecciones, texto articulado por el mismo Heidegger en forma de libro, constituye una ***nueva***, es decir, ***la segunda elaboración de aquella sección, la más importante***, de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*, sección en la que debería haber hallado respuesta la cuestión principal, que rige la obra y la preliminar analítica ontológico-existenciaria del ahí-ser?

Nuestra pregunta sólo puede aclararse si, más allá de los datos globales de la temática de «Tiempo y ser», podemos llegar a saber algo más preciso y diferenciado acerca de cómo esta temática debería ser desarrollada. Es cierto que ya no disponemos de la primera elaboración, que Heidegger no sólo abandonó sino que destruyó, por lo que ya no podemos consultarla. Pero en contrapartida, hay en la primera mitad de *Ser y Tiempo*, la que fue publicada, suficientes alusiones preliminares al curso de pensamiento de la problemática sección «Tiempo y ser», lo que sí que nos pone en situación de dar respuesta a la cuestión de la relación temática de los *Problemas fundamentales* con *Ser y Tiempo* y con el plan sistemático ofrecido en el § 8 de *Ser y Tiempo*. Estas indicaciones previas las tomamos no sólo del § 8, sino además del breve Prólogo a *Ser y Tiempo*; luego, de la Introducción,

18. *Sein und Zeit*, § 8, 39-40 (G 45-46).
19. N.T. En la traducción de *Temporalität*, la temporalidad del ser en general, proyección transcendental de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] existenciaria del ahí-ser, por *temporalitas* sigo decididamente la excelente sugestión de Jean Grondin en su obra *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987, pp. 66-68, donde propone aceptar la vía heideggeriana de latinización de los términos con los que, en esta época, busca expresar la carga transcendental de algunos conceptos, mediante la utilización del mismo latín, puesto que el recurso heideggeriano es difícilmente traducible en las lenguas de él derivadas.

que tiene por tarea la exposición de la pregunta por el ser y cuyo § 5 nos da un panorama de la línea de pensamiento de la Primera Parte en sus *tres* secciones; después, del título de la Primera Parte; y, finalmente, del § 83, cuyo contenido sirve de puente hacia la Tercera Sección, «Tiempo y ser».

El objetivo de la aclaración de la cuestión de la relación temática de *Los problemas fundamentales* a *Ser y Tiempo* es el de llegar a captar un panorama fundado de la sistemática interna de la vía ontológico-fundamental de elaboración de la cuestión del ser. Sólo con un dominio pleno y seguro del planteamiento de la cuestión del ser desde la perspectiva ontológico-fundamental podremos comprender suficientemente también el tránsito a la vía de elaboración de la misma cuestión como historia del ser, tal y como se nos la ofrece en las *Contribuciones a la Filosofía*[20].

20. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, vol. 65., ed. de F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989. De ahora en adelante, *Beiträge*.

2

ALUSIONES PRELIMINARES A LA TERCERA SECCIÓN «TIEMPO Y SER» CONTENIDAS EN LA PRIMERA MITAD DE *SER Y TIEMPO*

A) LA REMISIÓN A LA TEMÁTICA DE «TIEMPO Y SER» EN EL PRÓLOGO A *SER Y TIEMPO*

En este Prólogo, la cuestión fundamental del tratado que tiene por título *Ser y Tiempo* es designada —y a la vez, mediante su impresión en cursiva, claramente subrayada— como siendo la *cuestión del sentido del ser.* El giro «sentido del ser» significa, por lo pronto, tanto como el ser en cuanto ser, el ser en cuanto tal, el ser mismo en su sentido propio —a diferencia de la cuestión del ente en cuanto ente, es decir, del ente en su ser—. Al decirse que la cuestión del sentido del ser debe plantearse de nuevo, se nos quiere decir con ese «de nuevo» que la cuestión que va a plantearse aquí tiene que ver con el planteamiento tradicional de Parménides, Platón y Aristóteles, si bien de una manera tal que se abandona aquel modo tradicional de cuestionar, en cuanto cuestión del ente en su ser, en favor de la cuestión más originaria del ser en cuanto tal.

El Prólogo nos comunica, además, que la intención del tratado es la «elaboración concreta de la pregunta por el sentido de "*ser*"». La explicitación de esta intención alude de forma preliminar a la totalidad del tratado en sus dos partes. El Prólogo nos da a saber que la meta provisional del tratado es la «interpretación del *tiempo* como horizonte posible de toda comprensión del ser en general», lo que constituye la temática de la Primera Parte de *Ser y Tiempo.* En estas dos frases del Prólogo, las palabras «ser» y «tiempo» están igualmente en cursiva, para orientar desde el comienzo al lector acerca de cómo hay que entender el título *Ser y Tiempo*: el tiempo en tanto que es aquel horizonte en el que el ser en general es comprendido. Cuando

se pregunta por el sentido del ser en general, viene a comprobarse que ese sentido buscado es el tiempo, siendo en esa dirección en la que nosotros, en cada comportamiento respecto al ente, comprendemos de antemano el ser de ese ente. Es digno de atención que, aquí en el Prólogo, junto a la primera vez que se nombran los términos fundamentales «ser» y «tiempo», se introduce también el designación fundamental «comprensión del ser», que nos señala el camino. Se pregunta por el sentido del ser en cuanto tal y como tal sentido deberá llegar a mostrarse el tiempo, el tiempo en cuanto horizonte rumbo al cual el ser —como lo que en cada caso es comprendido en cada una de las comprensiones del ser— se determina en su carácter temporal. De este modo, ya en el Prólogo se anuncia formalmente, con brevedad, que la cuestión fundamental de *Ser y Tiempo*, al ser elaborada, se convierte en la cuestión de «Tiempo y ser», es decir, en la cuestión de cómo el ser de la comprensión del ser se determina en su carácter temporal a partir del tiempo comprendido como horizonte.

B) LA ALUSIÓN PRELIMINAR A LA TEMÁTICA DE «TIEMPO Y SER» EN EL TÍTULO DE LA PRIMERA PARTE

El título es el siguiente: «Interpretación del ahí-ser respecto de la temporalidad y explicitación del tiempo en cuanto horizonte transcendental de la cuestión del ser». Del «Plan del tratado», que figura en el § 8, deducimos que la temática nombrada en este título recoge la división en las dos unidades estructurales de la Primera Parte. Aquí tan sólo se repite lo que se aclaró en el § 5, en una primera visión de conjunto en la que se anuncia formalmente que la elaboración de la cuestión del sentido del ser —es decir, de la cuestión del ser— se bifurca en dos tareas, que estruturan el tratado en dos partes. Después de citarse por primera vez el título de la Primera Parte, se sigue su articulación en tres secciones. Aquí se muestra a la vez que la primera mitad del título, anterior a la «y» copulativa, recoge la temática que se halla tratada en las dos primeras secciones. La «interpretación del ahí-ser respecto de la temporalidad» se desarrolla en dos momentos. En el primer momento, el «Análisis fundamental y preparatorio del ahí-ser», y teniendo a la vista la cuestión rectora del sentido del ser, es desvelado el ahí-ser —concebido en su modo de ser más propio como comprensión del ser— en sus estructuras ontológico-existenciarias constituyentes de la existencia comprendiente del ser. Este desvelamiento, fenomenológicamente preliminar desde el punto de vista metodológico, es un «análisis fundamental», porque libera las

estructuras ontológicas fundamentales —es decir, de carácter esencial— de la existencia comprendiente del ser. Es, sin embargo, «preparatorio» porque prepara la interpretación originaria del ser del ahí-ser, que se realiza en la Segunda Sección, «Ahí-ser y temporalidad». Pues es aquí donde el sentido del ser del ahí-ser, que aún había quedado velado en la Primera Sección, viene a ser mostrado de manera desveladora como temporalidad que se temporaliza.

Pero con la mostración de la temporalidad existenciaria del ahí-ser en cuanto sentido del ser del ahí-ser no ha quedado aún resuelta la cuestión rectora del sentido del ser en general, y por tanto tampoco la del sentido del ser de todo ente que no sea a la manera del ahí-ser. Responder a esta cuestión fundamental de *Ser y Tiempo* —a lo que contribuye la analítica ontológico-existenciaria del ahí-ser en sus dos primeras secciones— es la tarea de la Tercera Sección, a la que alude la segunda mitad del título de la Primera Parte, después de la «y» copulativa: «explicitación del tiempo en cuanto horizonte transcendental de la cuestión del ser». Lo que ya en el Prólogo es llamado horizonte, el tiempo en cuanto horizonte, recibe ahora una caracterización más precisa como horizonte transcendental. El adjetivo «transcendental» se toma del substantivo «transcendencia», como un transcender, un sobrepasar. En este sentido, la transcendencia es la determinación decisiva de la existencia en su cumplimiento como comprensión del ser. Existiendo, el ahí-ser ha sobrepasado ya en cada caso al ente que él propio es y asimismo al que no es él mismo, pero respecto del cual él en su ser-él-mismo se comporta con carácter esencial; le ha sobrepasado hacia la Apertura [*Erschlossenheit*][1] del ser en general o del ser en su totalidad, para desde esta Apertura del ser, descerrada [*aufgeschlossen*] transcendental-existenciariamente, volver atrás al ente en cuanto ente.

El ahí-ser, en su existencia y en los existenciarios que le dan forma, es comprendiendo el ser, en la medida en que el ser en su totalidad está Abierto, franco y despejado [*erschlossen, offen, gelichtet*] en

1. *N.T.* La proximidad semántica y etimológica de las diversas formas derivadas de *erschliessen* y *aufschliessen*, y también del uso de ambas por Heidegger con un mismo significado de «abrir», aunque con diferentes matices de sentido —vuelto hacia lo originario, en el primer caso, más bien referido a la mera facticidad, en el segundo— condujo a la opción resignada por traducir el primero por «Abrir» —subrayando con la mayúscula inicial el sentido siempre originario ligado al *Erschliessen* y a la *Erschlossenheit*— mientras el segundo se vierte, pese a la deselegancia del término en su uso sistemático, por «descerrar». *Offen, Offenheit*, cuyo sentido es asimismo el de «abrir» serán vertidos (véase más abajo) por «franco» y «apertura franca», esta vez con minúscula inicial. Para las correspondientes variantes consúltese el Glosario situado al final del volumen.

tales existenciarios y en su cumplimiento. El ser en general, en cuanto ser en su totalidad, es tanto el ser en cuanto existencia, como las múltiples maneras de ser del ente que no es como el ahí-ser, pero que son Abiertas y despejadas junto con la existencia y su cumplirse. Sin embargo, a la transcendencia del ahí-ser le es inherente algo así como un horizonte, por lo que a éste se le puede designar como horizonte transcendental. El horizonte de la existencia del ahí-ser —existencia que transcendiendo comprende al ser— es un ámbito Abierto de visibilidad dentro del cual el ahí-ser comprende el ser, Abierto y despejado. Pero si, para la comprensión que el ahí-ser tiene del ser, ese despejado ámbito de visibilidad resulta ser el tiempo, entonces es que eso significa que el ahí-ser comprende el ser Abierto partiendo del horizonte del tiempo y, por lo tanto, afectado de tiempo [*seithaft*].

El tiempo debe ser explicitado como horizonte transcendental y, justamente, a partir de la antes mencionada temporalidad del ahí-ser. Si el ahí-ser, en su existencia comprendiente del ser, es transcendiendo, entonces la transcendencia, por su parte, se funda en la temporalidad de ahí-ser. Dicho de otro modo: en su cumplirse, en la temporalización [*Zeitigung*] de su temporalidad[2], el ahí-ser es transcendiendo. Y si el ahí-ser en su consumarse transcendiendo se mantiene franco en el horizonte Abierto del tiempo, es que este horizonte es el de la temporalidad existenciaria. El tiempo en cuanto horizonte es esencialmente inherente a la temporalidad existenciaria. Es por eso por lo que sólo con posterioridad a que se haya desvelado la temporalidad existenciaria —lo que sucederá en la Segunda Sección—, puede pasarse a explicitar, es decir, a desvelar —en la Tercera Sección y teniendo como punto de partida la temporalidad existenciaria o transcendental— el tiempo en cuanto horizonte, la temporalidad horizontal. La temporalidad existenciaria o transcendental y el tiempo horizontal se

2. N.T. «*das Dasein [ist] im Vollzug, in der Zeitigung ihrer Zeitlichkeit, transzendierend*». El verbo *zeitigen* expresa en el alemán corriente el proceso de maduración, el producirse procesual y a su debido tiempo de algo; por ejemplo, el madurar de un fruto. Significa, pues, el cumplirse del tiempo propio de algo y, por tanto, el «temporalizarse» de algo. Heidegger emplea, por ello, tanto el verbo como el sustantivo de él derivado, *Zeitigung*, para caracterizar el sentido ontológico de cumplimiento de la existencia, cuyo sentido de ser es, por tanto, la *Zeitlichkeit*, temporalidad propia del ahí-ser en cuanto existencia comprendiente. Pero ésta se ejerce como transcendiente, proyecto de comprensión que transcende el ente hacia el horizonte del tiempo que constituye el sentido de su ser. Ese horizonte de tiempo, empero, no es ya el «tiempo» en el sentido estrictamente propio del ser del ahí-ser, *Zeitlichkeit*, sino «tiempo» del ser de todo ente en general, por lo que Heidegger guarda para él la designación de *Temporalität*, que traducimos como *temporalitas*, según lo dicho anteriormente (nota 19, p. 35).

copertenecen recíprocamente de manera inseparable, y en esta copertenencia forman la esencia del tiempo o del tiempo originario, del que deriva el tiempo corriente, que se orienta por el ahora, y al que Heidegger llama el tiempo vulgar.

c) LA ALUSIÓN PRELIMINAR A LA TERCERA SECCIÓN «TIEMPO Y SER» EN EL § 5 DE LA INTRODUCCIÓN

Como el § 5 de la Introducción introduce la Primera Parte del tratado y da una visión de conjunto formalmente anunciadora de los principales pasos del pensamiento de las tres secciones, su título designa en correspondencia con el título de la Primera Parte, por un lado, la temática de ambas primeras secciones, que contienen la analítica del ahí-ser en sentido estricto; y, por otro, la temática de la tercera sección, «Tiempo y ser». La «analítica ontológica del ahí-ser», mencionada en el título del § 5, corresponde en el título de la Primera Parte a la «Interpretación del ahí-ser respecto de la temporalidad». De igual manera, la «liberación del horizonte para la interpretación del sentido del ser en general» corresponde en el título del § 5 a lo que en el de la Primera Parte se menciona como «explicitación del tiempo en cuanto horizonte transcendental de la cuestión del ser».

En el § 5, los párrafos 9 a 14, aunque sólo sea al nivel de anuncio formal, ofrecen una visión de conjunto de la temática de la Tercera Sección «Tiempo y ser». De esta visión de conjunto extraemos una importante indicación acerca de la respuesta, que debería ser encontrada en aquella Tercera Sección, a la cuestión del sentido del ser en general, cuestión por la que se orienta la analítica del ahí-ser. Tal indicación es la de que aquella respuesta debería ser dada en *dos* momentos claramente diferenciados el uno del otro.

El desvelamiento fenomenológico del sentido del ser del ahí-ser en cuanto temporalidad que se temporaliza constituye el «terreno para alcanzar»[3] la respuesta a la cuestión rectora del sentido del ser en general y no solamente del ser del ahí-ser. La pregunta así formulada coloca en el terreno de la temporalidad, en cuanto sentido del ser del ahí-ser, la pregunta por el sentido del ser de todo ente que no es a la manera del ahí-ser pero en relación al cual el ahí-ser se comporta, sobre el fondo [*auf dem Grunde*] de su temporalidad transcendental-existenciaria. Sólo puede comportarse en relación a este ente a partir del ser de antemano comprendido, es decir, descerrado, despejado en

3. *Sein und Zeit*, 17 (G 21).

su comprensión. Si, empero, el ser del ente que no es a la manera del ahí-ser sólo es descerrado y despejado en la consumación de la temporalidad que se temporaliza, entonces es que con la Apertura existenciaria de la existencia también es descerrada y despejada afectada de tiempo la Apertura y despejamiento horizontal del ser del ente que no es a la manera del ahí-ser. Mientras que la Apertura existenciaria de la existencia es temporalmente descerrada en cuanto temporalidad, la Apertura —comprendida en aquélla— del ser del ente que no es a la manera del ahí-ser es descerrada afectada de tiempo como horizonte del tiempo. Puesto que el ahí-ser en su ser como temporalidad, comprendiendo es arrebatado [*entrückt*] hacia el tiempo Abierto horizontalmente, Heidegger habla de la temporalidad existenciaria o transcendental en cuanto exstática.

La temporalidad exstática, desvelada en la Segunda Sección, constituye, pues, el punto de arranque de la Tercera Sección, en la que hay que «traer a la luz» el horizonte del tiempo que pertenece a la temporalidad[4].

El *primero* de los dos momentos del pensamiento en el ámbito de la temática de «Tiempo y ser» lo constituye la «explicitación originaria del tiempo en cuanto horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad en cuanto ser del ahí-ser que comprende al ser»[5]. Dicho de otro modo: en este primer y decisivo paso analítico, en el ámbito de la Tercera Sección, la temporalidad exstática descubierta en la Segunda Sección es completada en la dirección del horizonte-de-tiempo que le pertenece con carácter esencial. El desvelamiento del tiempo horizontalmente temporalizado en la temporalidad exstática —del tiempo como horizonte para la comprensión del ser del ente que no es a la manera del ahí-ser— constituye el contenido del primer momento de «Tiempo y ser».

El *segundo* momento, cuya caracterización formal se inicia en el párrafo 11 de este § 5, consiste, antes de nada, en hacer fructificar los resultados alcanzados en el primer paso. Con base en el «terreno de la cuestión del sentido del ser ya elaborada»[6], es decir, el terreno de la explicitación —llevada a cabo en el primer momento— del tiempo en cuanto horizonte de la temporalidad exstática, el segundo momento de la exposición debe ahora mostrar «que y cómo la problemática central de toda Ontología tiene sus raíces en el fenómeno del tiempo, bien entendido y bien explicitado»[7].

4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 18 (*G* 21).
7. *Ibidem* (*G* 22).

Pero ¿qué significa eso de ver que en el fenómeno del tiempo horizontal, descubierto desde la temporalidad exstática, es donde arraiga la problemática central de toda Ontología? El párrafo 12 del § 5 responde a esta pregunta. El ser debe «ser concebido a partir del tiempo»[8]. Después de haber concebido, ya en la Segunda Sección, la manera de ser más propia del ahí-ser —la más propia porque sólo es propia de él— a partir del tiempo originario, como de la temporalidad exstática, se trata ahora de concebir el ser del ente que no es como el ahí-ser a partir del tiempo exstático-horizontal.

Mas el ser del ente, que no es como el ahí-ser, no es uniforme, sino que muestra una multiplicidad de maneras de ser diferenciadas, a las que Heidegger también llama *modi*. Por lo tanto, si el ser debe ser concebido a partir del tiempo, se trata ahora de mostrar que y cómo «los *modi* y derivados del ser en sus modificaciones y derivaciones» se hacen comprensibles desde la perspectiva del tiempo horizontal, temporalizado en la temporalidad exstática. Además de los *modi* del ser (las maneras de ser), Heidegger distingue los derivados del ser, que son aquellas estructuras del ser que se producen como variantes de los *modi* primarios del ser. Por ello, es tarea de este segundo paso —en el ámbito de la temática de «Tiempo y ser»— hacer visible al «ser mismo», es decir, a los *modi* y derivados plurales del ser del ente que no es como el ahí-ser, todo ello en su carácter «temporal».

Pero es importante que se ponga de relieve, que «el ser mismo», es decir, el ser en cuanto tal, tiene un carácter «temporal» que le es propio. Y, puesto que éste se determina desde el tiempo originario y en cuanto unidad de temporalidad exstática y tiempo horizontal, el término «temporal» —en su referencia al ser en cuanto tal— no puede significar «siendo-en-el-tiempo». Siendo-en-el-tiempo nombra la manera como el ente es en el tiempo. El siendo-en-el-tiempo, la intratemporalidad del ente brota, a su vez, del tiempo originario, a partir del cual el ser en cuanto tal recibe su sentido temporal.

Con referencia al «originario estar-determinado del sentido [*Sinnbestimmtheit*] del ser», es decir, del ser en cuanto tal del ente que no es como el ahí-ser, «y de sus características y *modi*», Heidegger habla del «estar-determinado *temporalis* [*temporalen*]»[9]. Pasa a utilizarse la etimología latina (*tempus*) para la caracterización terminológica del fenómeno horizontal del tiempo, mientras que el estar-determinado del sentido de la existencia y de sus *modi* —procedente del fenómeno del tiempo exstático, es decir, de la temporalidad

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, 19 (G 22).

(*Zeitlichkeit*)— venía, en cambio, siendo recogido mediante la etimología germánica (*Zeit*). Así, de esa manera, se reúnen a la vez la diferenciación terminológica y la diferenciación de la cosa en cuestión, a saber: entre la «interpretación temporal [*zeitliche*]»[10] del ahí-ser en su ser y la interpretación *temporalis* [*temporale*] del ser en cuanto tal del ente que no es como el ahí-ser. El segundo paso inherente a la Tercera Sección «Tiempo y ser» queda, así, indicada bajo el título de «elaboración de la *temporalitas* del ser» [*Herausarbeitung der Temporalität des Seins*][11].

D) EL § 83 DE LA SEGUNDA SECCIÓN COMO TRANSICIÓN A LA TERCERA SECCIÓN «TIEMPO Y SER»

El título de este parágrafo, a semejanza del título del § 5 y del de la Primera Parte, designa, por un lado, la temática de ambas primeras secciones y, por otro, la de la Tercera Sección de la Primera Parte. La «analítica temporal-existenciaria del ahí-ser» se refiere a las secciones Primera y Segunda. Lo que viene después de la «y» copulativa, la «cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general» apunta hacia la temática de la Tercera Sección. Justo en el primer párrafo, se subraya que la «puesta en claro de la constitución del ser del ahí-ser» —llevada a cabo en las dos primeras secciones— no tuvo como finalidad el quedarse sólo en eso, sino que sigue siendo un *camino* cuya *meta* es «la elaboración de la cuestión del ser en general»[12].

La tarea totalmente decisiva que se plantea en el umbral de la Tercera Sección y sobre la base de lo alcanzado al final de le Segunda Sección viene anunciada en el último párrafo del § 83, a título de indicación de un camino. En primer lugar, el tratado establece lo que acaba de ser alcanzado por vía del análisis del ahí-ser en referencia a la cuestión fundamental del sentido del ser en general. Ha hecho la mostración fenomenológica de que «el "ser" es Abierto en la comprensión del ser»[13]. Por el hecho de que, en general y por primera vez en la historia de la cuestión del ser, haya accedido al campo de visión del pensar el fenómeno fundamental de la Apertura o despejamiento, en cuanto desvelamiento propio del ser o de la verdad (el

10. *Ibid.*, 378 (*G* 435).

11. *Ibid.*, 19 (*G* 22). *N.T.* Para la traducción *zeitlich/temporal* por *temporal/temporalis* véanse las páginas 35, nota 19, y 40, nota 2. Consúltese además el glosario, al final de este volumen.

12. *Ibid.*, 436 (*G* 501).

13. *Ibid.*, 437 (*G* 502).

no-estar-oculto), el tratado ha conseguido hacer ver no sólo al ser en el ente, como ha sido tradicional, sino al ser en cuanto tal.

El «ser» es Abierto, descerrado, en la comprensión del ser del ahí-ser. El «comprender» de la «comprensión-del-ser» pertenece al ahí-ser mismo, como una manera de ser fundamental del ahí-ser existente. La analítica del ahí-ser ha mostrado que este «comprender» tiene la estructura del proyecto yecto. El ser en general, el ser en su totalidad, es descerrado al cumplirse el proyectar yecto. A partir de la multiplicidad de las maneras de ser, encerrada en la unidad del concepto de ser en general, y por vía de la analítica del ahí-ser, se han tematizado primariamente las maneras de ser de la existencia y del estar-con [*Mitdasein*] y, con éstas, a la vez, las maneras de ser no conformes al ahí-ser designadas como el «estar-a-la-mano» [*Zuhandenheit*] y el «estar-delante» [*Vorhandenheit*], mientras que otras maneras de ser como la «vida» y la «consistencia» (del ente ideal) sólo son nombradas y vagamente aludidas. La Apertura del ser descerrada transcendental-existenciariamente «hace posible que el ahí-ser [pueda comportarse] *respecto del ente* como ser-en-el-mundo existente»[14]. En lo que se refiere al comportamiento del ahí-ser respecto del ente, la Apertura del ser en cuanto tal de este ente es «previa» y «sin concepto», o sea, a la vez inexpresa y atemática. El ente respecto del cual el ahí-ser se comporta —desde su Apertura existenciaria y a pesar de que ésta le quede velada a él mismo— ese ente es, empero, no sólo el que le viene al encuentro intramundanamente —lo a-la-mano, lo que-está-delante o el ente viviente— sino también el ente que él mismo, en cuanto existente, es o el que no es él mismo (el otro).

Comprender el ser en cuanto lo comprendido —es decir, en cuanto lo Abierto— es algo que se lleva a cabo, al igual que todo comprender del ahí-ser, a la manera del proyecto yecto. Tanto el comprender que Abre el ahí-ser en cuanto ser-en-el-mundo, como también el comprender que Abre el ser del ente que no es como el ahí-ser, siendo ambos un proyectar yecto, sólo son posibles a partir de la «constitución ontológica originaria» del ahí-ser, a partir de su temporalidad exstática[15]. Por ello, el primer paso decisivo de la Tercera Sección, «Tiempo y ser», consiste en poner fenomenológicamente al descubierto «una manera de temporalizar originaria de la temporalidad exstática misma». Pero ésta tiene que mostrarse como una manera de temporalizar tal que posibilite «el proyecto exstático del ser en gene-

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*

ral»[16], esto es, que temporalice el horizonte del tiempo, el tiempo horizontal, y proyecte —por tanto, descierre— *temporaliter* [*temporal*] el ser del ente que no es como el ahí-ser. Tiene, pues, que mostrarse cómo hay «un camino del *tiempo* originario» que conduce de la temporalidad exstática «al sentido del *ser*». Pero esto significa mostrar cómo el tiempo originario mismo, enfocado como fenómeno de un horizonte, viene a revelarse como aquel horizonte desde el cual todo carácter del ser y todos los *modi* del ser junto con sus derivados recibe su sentido *temporalis*.

16. *Ibid.*

3

LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA COMO SEGUNDA ELABORACIÓN DE LA TERCERA SECCIÓN «TIEMPO Y SER»

Es indudable que el texto bajo el título *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* trata de investigar la temática de «Tiempo y ser», pues es lo que se desprende del comentario del epígrafe del § 4 de la Introducción. La «Consistencia global de los problemas fundamentales de la Fenomenología en su sistemática y en su fundación» reside en «la discusión de la cuestión fundamental del sentido del ser en general y de los problemas que brotan de ella»[1]. Con ello se mencionan a aquellos sendos pasos principales en la elaboración de la temática de «Tiempo y ser», que habíamos distinguido al repasar las correspondientes citas textuales recogidas en *Ser y Tiempo*.

En sentido estricto, la discusión de la cuestión fundamental del sentido del ser en general constituye el primer paso, la explicitación fenomenológica del tiempo horizontal a partir de la temporalidad exstática.

Los problemas que proceden de la cuestión fundamental son una aclaración de aquello que en *Ser y Tiempo* fue designado, a modo de alusión, como interpretación *temporalis* de los caracteres, *modi* y derivados del ser en cuanto tal del ente que no es como el ahí-ser. En esta alusión preliminar a la Tercera Sección aún no se dice que, en el tratado, para que pueda procederse a interpretar *temporaliter* los caracteres, *modi* y derivados del ser, a partir del horizonte del tiempo originario, hay primero que estar seguro del marco sistemático en el que se encuadran la estructura, los caracteres y los modos. Asegurarse de ello es algo esencialmente ineherente al segundo paso a dar en la temática de «Tiempo y ser», que conduce al descubrimiento de que

1. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 21.

son cuatro los problemas que brotan de la cuestión fundamental del sentido del ser en general.

Pero debemos decir desde ahora que la citada discusión de la pregunta fundamental y de los cuatro problemas de ella procedentes constituye el corazón de «Tiempo y ser», no sólo en su segunda elaboración, sino que ya constituía el de la primera. Este núcleo central aparece en el esquema de las Lecciones, correspondiendo en su división tripartita a la segunda parte, que se intitula «La cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general. Las estructuras y maneras fundamentales del ser»[2]. Nos es posible establecer como base de nuestro trabajo que en la primera elaboración de «Tiempo y ser», posteriormente rechazada, la respuesta a la pregunta fundamental —mediante la explicitación del tiempo horizontal y a partir de la temporalidad exstática y del tratamiento *temporalis* de los cuatro problemas fundamentales— venía en la secuencia directa e inmediata de los análisis sistemáticos de la Segunda Sección.

En contrapartida, en la segunda elaboración se pone de manifiesto una desviación significativa. Justo en el § 1 de la Introducción nos enteramos de que no vamos a llegar a los problemas fundamentales de la Fenomenología por vía directa, «sino por un rodeo en el que *se discuten determinados problemas singulares*»[3]. En ellos se trata de «tesis características acerca del ser, que han sido defendidas en el decurso de la historia de la filosofía desde la antigüedad»[4]. Su «contenido específico referente a la cosa» debe «ser discutido críticamente, de modo que pueda accederse a los problemas fundamentales de la ciencia del ser arriba citados»[5].

Partiendo de las tesis que la historia nos trasmitió, se deberá «llegar al meollo» de los problemas fundamentales de la ciencia fenomenológica y determinar «su conexión sistemática»[6]. En eso consiste el contenido de la Primera Parte de las Lecciones, que tiene por título «Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales acerca del ser»[7]. La ventaja de este rodeo —como lo llama Heidegger— en el camino de acceso a los cuatro problemas fundamentales y a la cuestión de fondo consiste en lo siguiente: en que nosotros vemos que y cómo la cuestión fundamental del ser en cuanto tal y de su sentido, y asimismo los cuatro problemas fundamentales que de ella

2. *Ibid.*, 32 y 321.
3. *Ibid.*, 1.
4. *Ibid.*, 20.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, 1.
7. *Ibid.*, 32 y 33.

brotan, se desarrollan en una radicalización, es decir, en una repetición más originaria de la Metafísica y Ontología tradicionales.

Pero el «Plano de las Lecciones» dado en el § 6 de la Introducción incluye, además, una Tercera Parte, con el título «El método científico de la Ontología y la idea de la Fenomenología»[8]. Aquí debería desarrollarse la idea, es decir, el concepto de Fenomenología, teniendo como punto de partida el tema de la misma —a saber: el ser en cuanto tal, en su estructura, caracteres y *modi*— y el modo como trata de su tema[9]. Así como la Primera y Segunda Partes se articulan en cuatro capítulos, también se prevé que esta Tercera Parte tenga una estructura cuadripartita. Después de haber llevado a cabo la analítica del ahí-ser y dado respuesta a la cuestión fundamental que la guía, y asimismo a los cuatro problemas fundamentales que de ella brotan, puede ahora darse vía libre a la consideración del «fundamento óntico de la Ontología y a la analítica del ahí-ser como Ontología Fundamental», de la «aprioridad del ser y [de la] posibilidad y estructura del conocimiento *a priori*», de los «momentos fundamentales del método fenomenológico: reducción, construcción, destrucción» y de la «Ontología fenomenológica y el concepto de filosofía»[10]. Un texto de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo* documenta, sin margen a dudas, que el contenido de esta Tercera Sección —la reflexión conclusiva sobre la idea de la Fenomenología— también pertenecía al ámbito temático de la primera elaboración de «Tiempo y ser»[11]. Pues, como no podía dejar de ser, en los parágrafos metódicos de la Introducción a *Ser y Tiempo* sólo era posible ante todo discutir y exponer el «concepto preliminar de Fenomenología»[12]. En tanto que preliminar, este concepto es provisional, y remite al concepto integral de Fenomenología que sólo más tarde podría ser dado. Este concepto integral también se le designa como *idea* de la Fenomenología.

A) LA RESPUESTA A LA PREGUNTA FUNDAMENTAL POR EL SENTIDO DEL SER EN GENERAL

Las cuatro tesis sobre el ser son tesis sobre el ente en su ser y, por tanto, tesis metafísicas: el ser no es un predicado real; a la constitución del ser de un ente son inherentes la esencia y la existencia; las

8. *Ibid.*, 32.
9. *Ibid*, 1 y 2.
10. *Ibid.*, 33.
11. Véase *Sein und Zeit*, 357.
12. *Ibid.*, 34.

modalidades fundamentales de ser son el ser del espíritu y el ser de la naturaleza; [y, por último,] el ser de cópula. Sin embargo, oculto en cada una de estas tesis hay un problema de fondo de tipo ontológico-fundamental[13], o sea, un problema fundamental del ser en cuanto tal. Pero tales problemas fundamentales así ocultos sólo pueden ser desvelados y elaborados, si antes se ha «planteado y resuelto la *cuestión fundamental* de toda ciencia del ser», «*la pregunta por el sentido del ser en general*»[14]. La interpretación crítica de cada una de las cuatro tesis de la tradición conduce en cada caso a un primer anuncio formal del problema ontológico-fundamental de fondo.

La reflexión sobre el camino que hay que tomar en la Segunda Parte de las Lecciones, para la discusión de aquella cuestión fundamental y de los problemas fundamentales que de ella brotan, no se diferencia de la que conocemos de *Ser y Tiempo*. El ser en cuanto tal —y con él el sentido por el que se pregunta— se da en nuestro comprender del ser, en la comprensión del ser del ente que nosotros mismos somos y que al que se da el nombre de «ahí-ser» con base en su comprensión del ser. El ser descerrado en el comprender posibilita al ahí-ser el que se comporte respecto al ente que él mismo es y al que él mismo no es. El comprender del ser tiene «la forma de ser del ahí-ser humano»[15]. Sólo si se desvela y determina la constitución y la estructura del ser del ahí-ser comprendiente del ser, cabe esperar «captar la comprensión del ser perteneciente al ahí-ser en su estructura»[16]. Sólo desde la más originaria de las aclaraciones de la estructura ontológica del ahí-ser pueden plantearse y ser resueltas las dos cuestiones que le son inherentes y guardan referencia al comprender del ser.

La primera cuestión es la siguiente: ¿Qué es lo que hace que el comprender del ser sea en general posible *en cuanto comprender*? La segunda cuestión escruta *desde dónde*, es decir, «desde qué horizonte previo» el ahí-ser comprende el ser. La analítica ontológico-fundamental, es decir, el desvelamiento de la comprensión del ser se pregunta, así, tanto por el *comprender propio del ahí-ser* como por el ser que es comprendido en el comprender, o sea, por el *poderse-comprender* [*Verstehbarkeit*] del ser.

Esta sucinta reflexión sobre el camino a emprender hace que nos apercibamos de que la cuestión del sentido del ser en general —por

13. *N.T.* La expresión heideggeriana, de ahora en adelante reiterativa, *ein fundamentalontologisches Grundproblem* obliga a distinguir *Grund*— de *fundamental*—, por lo que, en tal contexto, se traducirá «un problema ontológico-fundamental de fondo».

14. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 20-21.

15. *Ibid.*, 21.

16. *Ibid.*

tanto, la analítica de la comprensión del ser del ahí-ser— presupone «una analítica del ahí-ser orientada en esa dirección». Ésta tiene, en primer lugar, que sacar a la luz la constitución fundamental del ahí-ser (en cuanto cuidado, Primera Sección de *Ser y Tiempo*) y, luego, poner de manifiesto el sentido del ser del ahí-ser en cuanto temporalidad (Segunda Sección de *Ser y Tiempo*).

A esta rememoración de las dos tareas parciales de la analítica del ahí-ser sigue la reflexión decisiva sobre el camino que, bajo el título «Tiempo y ser», hay que tomar en la *transición de la analítica del ahí-ser a la resolución de la cuestión fundamental del sentido del ser en general*. La temporalidad exstática constituye el sentido del ser del ahí-ser. Al ser, a la constitución del ahí-ser, es esencialmente inherente la comprensión del ser. Por tanto, también el comprender del ser, en tanto que pertenece al ser del ahí-ser, viene posibilitado desde su sentido de ser, desde la temporalidad. El comprender del ser, en cuanto proyectar yecto, se cumple como una *modalidad originaria de temporalización* de la temporalidad exstática. Sólo que, temporalizándose, el comprender no se da sin el ser que en él es comprendido. De ese modo, no sólo es el comprender lo que se determina temporalmente, sino que también el ser en cuanto tal en él comprendido —el ser del ente que no es como el ahí-ser, pero respecto del cual el ahí-ser se comporta en cada caso— tiene que ser determinado en él mismo con caráter temporal. «De aquí surge la perspectiva de la posible verificación de la tesis siguiente: el horizonte a partir del cual algo así como el ser en general se hace comprensible es el tiempo»[17]. El tiempo en cuanto horizonte es inherente a la temporalidad exstática, y justamente en la medida en que este tiempo-horizonte se descierra o despeja en la temporalización de la temporalidad exstática. También aquí la interpretación ontológico-fundamental del ser en cuanto tal, a partir del tiempo, viene caracterizada como interpretación *temporalis*.

Con esto queda dibujado el camino de la Segunda Parte de las Lecciones, parte decisiva, en donde se empezará por dar respuesta, en primer lugar, a la *cuestión de fondo*, mediante la comprobación de que es inherente a la temporalidad exstática un *tiempo horizontal*, y en segundo lugar, se deberá entrar en la discusión de los *cuatro problemas fundamentales como problemas de la temporalitas*.

Si ahora lanzamos una mirada hacia la articulación de la Segunda Parte, tal y como fue previamente proyectada en el § 6, nos damos cuenta de que los cuatro capítulos están subordinados a los cuatro problemas fundamentales. Pero echamos en falta un capítulo propio

17. *Ibid.*, 22.

para dar respuesta a la cuestión fundamental previa a tales problemas fundamentales. El primer capítulo lleva además el título de «El problema de la diferencia [*Differenz*] ontológica»[18]. Sin embargo, si miramos más atentamente, se nos revela que en los §§ 19 a 21 no sólo se trabaja en la elaboración y resolución de la diferencia ontológica, sino también, como se había anunciado, en la de la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general. Solamente en el último parágrafo de este capítulo, el § 22, se entra en la discusión del problema de la diferencia ontológica en cuanto problema de fondo de la *temporalitas* del ser.

Podemos partir del supuesto que la *primera elaboración* de «Tiempo y ser» seguía *directamente* a continuación de los resultados del análisis de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*. Puesto que en la Segunda Sección de *Ser y Tiempo* la temporalidad exstática había sido desvelada en sus posibles modalidades de temporalización, la Tercera Sección podía pasar directamente a desarrollar la tarea formulada al final del § 83: el desvelamiento de aquella modalidad de temporalización originaria de la temporalidad exstática que proyecta el ser en general hacia el tiempo horizontal.

La *segunda elaboración*, en cambio, no escoge el camino inmediato. Su modo de proceder tiene como peculiaridad el de que, empezando ya en la Primera Parte y continuando luego en la Segunda, desarrolla aquellos aspectos principales de la analítica del ahí-ser que son imprescindibles para dar respuesta a la pregunta de fondo. Con otras palabras: la exposición de la temática de «Tiempo y ser» se da en simultaneidad con la profundización en la elaboración de algunas piezas esenciales de la analítica del ahí-ser de ambas secciones de *Ser y Tiempo*. Este procedimiento tiene la ventaja de no dar por supuesto el conocimiento de la primera mitad de *Ser y Tiempo*. De hecho, no se podía dar por supuesto que los asistentes a este curso hubiesen asimilado la primera mitad, puesto que ésta acababa de aparecer.

Para poder dar respuesta a la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general en el Primer Capítulo de la Segunda Parte, hay que desvelar antes que nada la temporalidad exstática e introducirla en el movimiento del pensamiento. Para ello, Heidegger escoge un camino digno de atención, puesto que no se trata del de la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*, sino justamente del inverso. En «Ahí-ser y

18. *Ibid.*, 33 y 322. *N.T.* Para marcar terminológicamente la distinción establecida por Heidegger, en este contexto específico, entre *Differenz*, de resonancia ontológica y transcendental, y *Unterschied*, la diferencia fáctica entre lo dispar, se empleará aquí el término *diferencia* para traducir la primera idea, y *disparidad* para la segunda.

temporalidad», Heidegger recorre el camino que va del cuidado a la temporalidad en cuanto tiempo originario, para mostrar en seguida cómo éste está en el origen de aquel tiempo que, habitualmente, es el único que nos es familiar, el tiempo vulgar del ahora. Al principio de la Segunda Parte de los *Problemas fundamentales*, Heidegger hace el camino inverso: tomando como punto de partida la definición aristotélica del concepto vulgar de tiempo, que se convierte en norma, inicia un retroceso paulatino al ámbito de origen de la temporalidad exstática. Es éste el camino que recorre en los §§ 19 y 20.

Hacia el final del § 20 pasa de la temporalidad exstática a la explicitación fenomenológica del tiempo como horizonte de la comprensión del ser. El horizonte del tiempo originario es introducido mediante una desviación de la mirada hacia el hecho de que «los éxstasis de la temporalidad (porvenir, haber-sido y presente) no son meros arrebatos hacia..., arrobamientos, por decirlo así, en la nada», sino que en cuanto «arrebatos hacia» y «sobre la base de su correspondiente carácter exstático», tienen «un *horizonte* de antemano dibujado a partir del modo del arrebato —es decir, del modo del porvenir, haber-sido y presente— y *que es inherente al éxstasis mismo*»[19]. Este adónde [*Wozu*] del arrebato, el hacia-donde [*Wohin*] del éxstasis, es descrito como «horizonte» o como «esquema horizontal del éxstasis»[20]. A la unidad exstática de los éxstasis de la temporalidad corresponde «una tal [unidad] de sus esquemas horizontales»[21]. Por ello, deja de hablarse de una temporalidad meramente exstática, para pasar a hablarse de la temporalidad exstático-horizontal. El transcender del ahí-ser es lo que posibilita su comprender el ser. Pero si el transcender «se funda en la constitución exstático-horizontal de la temporalidad», entonces ésta es la que constituye el fundamento de la posibilidad tanto del *comprender* al ser, como del *ser mismo en cuanto comprendido*, es decir, el ser Abierto, despejado[22]. Con esta visión termina el § 20, «Temporalidad y *temporalitas*».

En el siguiente § 21, «*Temporalitas* y ser», finalmente, se puede ya mostrar cómo la unidad exstático-horizontal de la temporalidad proyecta *temporaliter* el ser en cuanto tal del ente que no es como el ahí-ser. Justo al principio se subraya que la *temporalitas* es «la temporalización más originaria de la temporalidad en cuanto tal», la más originaria en el ámbito de un manantial de profusas articulaciones.

19. *Ibid.*, 428.
20. *Ibid.*, 429.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*

En este sentido se habló ya en el § 83 de *Ser y Tiempo* de una «modalidad de temporalización originaria de la temporalidad»[23]. En el sentido de dar una respuesta cabal a la cuestión de fondo, el § 21 ofrece una «*interpretación* temporalis *del ser de lo que primariamente es lo que-está-delante*, el estar-a-la-mano» y muestra «ejemplarmente en referencia a la transcendencia, cómo la comprensión del ser es *temporaliter* posible»[24]. El ente cuyo ser es proyectado como estar-a-la-mano hacia el horizonte del tiempo originario viene al encuentro del ahí-ser en el trato que éste tiene con él al-cuidado-de-hacer-por-la-vida [*besorgender Umgang*]. Este trato tiene él mismo una temporalidad propia, el hacer-presente que retiene expectante [*das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*]. Pero no es esta temporalidad misma, sino la *temporalidad más originaria* del *comprender al ser* —posibilitante del trato al-cuidado-de—, la que proyecta, es decir, descierra *temporaliter* el estar-a-la-mano del ente cuidado.

Tal como cada modalidad de temporalización de la temporalidad, también la modalidad originaria de temporalización de la temporalidad —que posibilita la comprensión del ser— consiste en la unidad de tres éxstasis: porvenir, haber-sido y presente. El éxstasis del que arranca el proyecto *temporalis* del estar-a-la-mano es el del hacer-presente. La dirección que sigue el arrebato de este éxstasis es el del horizonte de la *praesentia* [*Praesenz*] que le es propio[25]. Léase el siguiente texto decisivo: «Lo que, debido a su carácter de arrebato y determinado por éste, sobrepasa al éxstasis en cuanto tal y está más allá de él —o más precisamente: aquello que determina en general el ***hacia-dónde del "sobre sí y más allá de sí"*** en cuanto tal— es la ***"praesentia" en cuanto horizonte***. La ***praesentia*** no se identifica con el presente [*Gegenwart*], sino que, ***en cuanto determinación fundamental del esquema horizontal de este éxstasis***, es ella la que constituye la estructura integral del tiempo del presente. Se puede decir lo mismo a propósito de los otros dos éxstasis, porvenir y haber-sido»[26]. El éxstasis del presente proyecta, en unidad con los éxstasis del porvenir y del haber-sido, el estar-a-la-mano en cuanto tal hacia el horizonte

23. *Sein und Zeit*, 437 (G 502).
24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 431.
25. *N.T.* Aplicando el criterio general adoptado para traducir la terminología heideggeriana de raíz latina, en su dar expresión al investimiento transcendental de los correspondientes conceptos mediante el uso de latinismos, se traduce ahora *Praesenz*, la presencia como horizonte transcendental de lo presente, por *praesentia*. El éxtasis del hacer-presente, *das Gegenwärtigen*, se arrebata o transporta hacia el horizonte de la *praesentia*.
26. *Ibid.*, 435.

de la ***praesentia***. El ser del ente que viene al encuentro intramundamente es comprendido ***temporaliter*** en la medida en que es proyectado *presencialmente*[27]. Heidegger puede, así, enunciar el siguiente principio fundamental: «De acuerdo con esto, comprendemos el ser a partir del esquema originario de los éxstasis de la temporalidad»[28].

B) EL PRIMER PROBLEMA FUNDAMENTAL: LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA ENTRE SER Y ENTE

Se dijo que los cuatro problemas fundamentales de la Fenomenología u Ontología Fundamental fenomenológica proceden de la cuestión fundamental. ¿Cómo es que el primer problema fundamental, el de la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*], procede de esta cuestión? ¿Hasta qué punto este problema es el primero de los cuatro?

La Ontología Fundamental es la ciencia filosófica del ser en cuanto tal y no meramente del ente en cuanto tal. Sin embargo, el ser en cuanto tal también es ser del ente. E incluso no siendo nada, el ser es esencialmente *dispar* [*unterschieden*] del ente. Por ello también hablamos del ser *mismo*. En cuanto ser que es dispar del ente, determina, empero, al ente *en cuanto* un ente. Sin el ser, el ente no se haría manifiesto ni comprensible. Hay, por ello, que preguntarse cómo concebir la disparidad entre el ser y el ente, e incluso, cómo fundar la posibilidad de esta disparidad. A la aclaración conceptual de la disparidad entre ser y ente también pertenece, sin embargo, la determinación de cómo el ser, siendo dispar del ente, pertenece sin embargo al ente, de cómo le hace manifiesto como tal ente. Sólo se alcanza el tema de la Ontología Fundamental, el ser en cuanto tal y en su sentido, si hemos aclarado antes de modo inequívoco y transparente la disparidad entre ser y ente.

Con ello también se fundamenta el que la diferencia ontológica constituya el primer problema fundamental. Sólo en el caso de que esté aclarada la disparidad entre ser y ente, puede debatirse sobre esta base el sitio de los tres restantes problemas fundamentales, todos los

27. *N.T.* *Praesential* es lo que se hace-presente «presencialmente», es decir, lo presente, el ente que viene al encuentro en el trato con el mundo circunstancial del que se está al cuidado. En este caso, al no haber confusión posible con otras designaciones, se vierte el neologismo latinizante heideggeriano por *presencialmente*, evitando tener de recurrir a la forma adverbial latina.
28. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 436.

cuales atañen al ser en cuanto tal. En el importante § 4 de la Introducción, que tiene por título «Las cuatro tesis sobre el ser y los problemas fundamentales de la Fenomenología» y que ofrece un anuncio formal de la cuestión de fondo y de los cuatro problemas fundamentales que de ella proceden, se hace depender la aclaración de la diferencia ontológica de que se haya sacado, en primer lugar, expresamente a la luz el sentido del ser en general, o sea, que se haya mostrado cómo la temporalidad exstático-horizontal posibilita que el ser y el ente puedan ser hallados dispares[29].

La tarea que allí se plantea viene a ser resuelta en el § 22. El ahí-ser, al consumar su existencia, comprende al ser y parte de esta comprensión del ser en su comportarse respecto del ente, al que así experimenta *en cuanto* ente. La diferencia entre ser y ente irrumpe en el cumplimiento de la existencia del ahí-ser, siendo implícitamente sabida. En cuanto comprensión no explícita del ser como ser del ente, respecto al cual el ahí-ser, existiendo, se comporta, la disparidad de ser y ente tiene «la manera de ser del ahí-ser»[30]. La modalidad de ser que es la existencia puede, pues, caracterizarse como «ser en el cumplimiento de esta disparidad»[31]. Pero puesto que el existir se cumple en cuanto temporalizarse de la temporalidad exstático-horizontal, la disparidad de ser y ente también se temporaliza en la temporalización de la temporalidad. Hallar dispares al ser y al ente es lo que se cumple en la temporalización de la temporalidad exstático-horizontal y conjuntamente con ella; en ella, la Apertura del ser se descierra en cuanto [Apertura] temporal-exstática y *temporalis*-horizontal de la existencia y del estar-a-la-mano, de tal modo que en la Apertura presencialmente proyectada del ser-a-la-mano, viene a poder descubrirse el ente en cuanto a-la-mano. La disparidad de ser y ente es, entonces, la disparidad entre la Apertura del estar-a-la-mano determinado *temporaliter* y del estar-descubierto [*Entdecktheit*] del ente a-la-mano en cuanto hecho-presente.

Es importante indicar que sólo en la medida en que se temporaliza sobre la base de la temporalidad, y siempre en conjunto con ella, la disparidad puede «ser propia y explícitamente consciente y, en cuanto consciente, puesta en cuestión; y en cuanto puesta en cuestión, investigada; y en cuanto investigada, conceptualmente captada»[32]. La disparidad de ser y ente sólo puede llegar a ser explicitada y tematizada porque está ya siempre preontológicamente «latente en la existencia del ahí-ser», o sea, [porque] está desvelada en el ahí-ser. Porque en esta tematización filosófica el ser «se convierte en tema posible de un concebir (*logos*)», a la disparidad explícitamente consumada entre ser y ente se le llamará diferencia ontológica[33].

29. *Ibid.*, 22-23.
30. *Ibid.*, 454.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*

c) EL SEGUNDO PROBLEMA FUNDAMENTAL: LA ARTICULACIÓN FUNDAMENTAL EN EL SER

El primer problema fundamental, la diferencia ontológica entre ser y ente, es desbrozado en la primera parte de las Lecciones a partir de la tesis de Kant, según la cual el ser no es un predicado real. El segundo problema fundamental es elaborado mediante la profundización crítica en la tesis ontológica medieval, de raíz aristotélica, según la cual son inherentes a la constitución del ser de cualquier ente el qué-es (*essentia*) y el estar-delante (*existentia*). Pero todos los interesados en una elaboración completa de la Ontología Fundamental y de la temática subordinada a «Tiempo y ser» tienen que lamentar el llegar a la conclusión de que tampoco aquí se encontra la *segunda elaboración* de «Tiempo y ser» de manera completa, y, sobre todo, echar de menos el desarrollo del segundo, tercero y cuarto problemas fundamentales. El final del semestre constituye una razón externa de ello. Con todo, a pesar de eso, podemos recoger los *rasgos principales* de esta elaboración —no llevada a cabo— de los *restantes tres problemas fundamentales*, por una parte, en el ya citado § 4 y, por otra, en el capítulo correspondiente de la Primera Parte. Por esta vía podemos llegar a obtener un panorama de los tres restantes problemas fundamentales y, de ese modo, comprender incluso, a pesar de todo, la *sistemática interna* de los cuatro problemas fundamentales que brotan de la cuestión de fondo de la Ontología Fundamental fenomenológica.

Ha sido sobre todo la ontología medieval, con su doctrina de la *distinctio realis, modalis* o *rationis*, la que expresó la tesis de que a cada ente pertenece su qué-es (*essentia*) y su manera de ser (*existentia*). Con eso, ella ha comprendido al qué-es y al estar-delante (ser-efectivo), en cuanto características del ser del ente. A esta tesis se liga, a la vez, como exigencia ontológica universal, el que se aplica a *cualquier* ente, o sea, incluso al hombre. Esta tesis fue defendida por la ontología medieval de forma dogmática: aunque haya considerado más

33. *Ibid.*

desarrolladamente la *distinctio* en cuanto tal, se abstuvo de preguntar por su posible origen.

Esta pregunta por el origen conduce al segundo problema ontológico fundamental. Su elaboración muestra que el *qué-es* y la *manera-de-ser* pertenecen al ser mismo en un sentido amplio, y que así el ser en cuanto tal (y no sólo el ser en el ente) está «articulado según su esencia» mediante estas determinaciones del ser[34]. Pero si el ser en cuanto tal, en cuanto ser del ente que no es como el ahí-ser, está descerrado *temporaliter*, entonces, tiene que ser fundado a partir del sentido del ser mismo que acaba de ser desvelado —a partir del horizonte *temporalis*—, el «porqué cada ente tiene que tener y puede tener un qué, un τί, y una posible manera de ser»[35]. El problema de la articulación fundamental del ser es la «cuestión de la necesaria *copertenencia del qué-es y de la manera-de-ser* y de la *inherencia de ambas cosas en su unidad a la idea del ser en general*»[36].

Pero, sobre todo, tiene que ser *restringida* y *modificada* esta tesis universal de la Ontología tradicional, según la cual el ser de un ente se articula en su qué-es y en su estar-delante. Tal restricción y tal modificación no tienen que ver, empero, con la articulación del ser en cuanto tal, sino con la pretensión dogmática de que no hay más que un modo o manera de ser de todo ente, a saber, la *existentia*, y de que un ente sólo se diferencia de otro ente por su qué-es, pero no por su manera de ser[37].

Por lo pronto, queda fuera de la tesis universal en su formulación tradicional aquel ente cuya manera de ser no es la *existentia* sino la existencia comprendiente del ser. Esta manera de ser, que es la más propia del ahí-ser, es la que no admite que a la constitución ontológica del ahí-ser pertenezca algo así como el carácter-de-cosa [*Sachheit*] (*realitas*) o el tener-un-qué (*quidditas, essentia*). En el caso del ahí-ser, la manera de ser de la existencia no diseña su tener-un-qué [*Washeit*], sino su ser-un-quién [*Werheit*]. *Quién* sea el ahí-ser en cada caso se determina por el modo como él, en su ser, se comporta respecto de este ser suyo. La articulación del ser del ahí-ser no es jamás la de *essentia* y *existentia*, sino la articulación de *existencia y ser-un-quién*.

La tesis tradicional de la *distinctio* del ser en *essentia* y *existentia* ni siquiera tiene validez en lo que respecta a todo ente que no es como el ahí-ser. La necesaria restricción y modificación también se extiende al ente que no es como el ahí-ser, puesto que tampoco éste,

34. *Ibid.*, 24.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. Véase a este propósito y para lo que sigue *ibid.*, 168 ss.

en su correspondiente qué-es, es uniformemente y sin excepción algo que-está-delante. La *existentia* no es, pues, la única manera de ser del ente que no es como el ahí-ser, sino tan sólo *una entre otras*. Y puesto que la manera de ser conforma el correspondiente qué-es de un ente, la manera de ser del *estar-delante* (*existentia*) es la que diseña la cosidad [*Dinglichkeit*] en cuanto tener-un-qué. En contrapartida, la manera de ser del *ser-a-la-mano* diseña su tener-un-qué como aquello a lo que Heidegger llama *coyuntura* [*Bewandtnis*]. La *vida* [*Leben*] es un tercer modo de ser del ente que no es como el ahí-ser, cuyo tener-un-qué peculiar, que no puede concebirse ni en cuanto cosidad ni en cuanto coyuntura, diseña el ente viviente. Y, finalmente, Heidegger nombra aún una cuarta manera de ser del ente que no es como el ahí-ser: la «*consistencia*» y «*constancia*» [*Bestand, Beständigkei*], que caracteriza el modo de ser de las relaciones geométricas y aritméticas. También esta manera de ser diseña el tener-un-qué peculiar a este ente.

El problema tradicional de la *distinctio*, que viene a ser transformado ontológico-fundamentalmente en el problema de la articulación fundamental del ser, se convierte, en cuanto problema fundamental, en un problema de gran complejidad. En efecto, la articulación fundamental en el ser en cuanto tal tiene que ver, de ahora en adelante, con su articulación, por una parte, en existencia y estar-con, ser-a-la-mano, estar-delante, vida y consistencia; y, por otra parte, con el ser-un-quién, la coyuntura, la cosidad y el qué-es tanto de lo viviente como de lo constante [*Beständigen*].

Ahora bien, sólo se comprende el segundo problema fundamental si se le concibe en su conexión con el primero. El problema de la articulación fundamental del ser «no es sino una cuestión especial que, en general, atañe a la diferencia ontológica»[38]. En su disparidad respecto del ente, el ser no es simple, sino articulado, y además no se articula de una única manera, sino de manera múltiple. La articulación, que varía en correspondencia con cada manera de ser, participa conjuntamente con lo articulado en la disparidad de ser y ente y, así, en la diferencia ontológica. Todo lo que pertenece a la articulación en el ser hay que pensarlo a partir de la diferencia ontológica entre ser y ente.

38. *Ibid.*, 170.

D) EL TERCER PROBLEMA FUNDAMENTAL: LAS MODIFICACIONES DEL SER Y LA UNIDAD DE SU MULTIPLICIDAD

El tercer problema fundamental es abordado a partir de una discusión crítica de la tesis central de la ontología moderna, que se introduce con Descartes. De acuerdo con esta tesis, la *res cogitans*, ser del espíritu, y la *res extensa*, ser de la naturaleza, son las modalidades fundamentales del ser. Al esbozar el segundo problema fundamental tendríamos ya que anticipar parcialmente el contenido del tercer problema fundamental, a saber, el de la multiplicidad de las maneras de ser. La exposición de este problema fundamental parte del principio que cada ente, además de su tener-un-qué, ahora meramente co-temático, tiene también una manera-de-ser.

Dice la tradición que la manera-de-ser tiene el mismo carácter para todo ente. La crisis ontológico-fundamental de esta tesis viene a poner al descubierto, en cambio, que hay una multiplicidad de maneras de ser dispares. Desvela, en particular, la manera de ser más propia del hombre y, en cuanto tal, incomparable a cualquier otra: la de la existencia comprendiente del ser.

A primera vista, sin embargo, parece como si hubiese sido la ontología moderna de Descartes y Kant la que por primera vez sacara a relucir esta disparidad entre la manera de ser del espíritu y de la persona, por una parte, y la de la naturaleza y de la cosa, por otra. Una mirada más atenta muestra, sin embargo, que aquella disparidad no atañe a las maneras de ser en sentido estricto, sino a la disparidad en el tener-un-qué el ente. Además, la ontología moderna tampoco conoce más que una manera de ser, la del estar-delante, sobre cuya base diferencia la *res cogitans* de la *res extensa*, la persona de la cosa.

Pero si hay otras maneras de ser más, tenemos entonces que preguntarnos cuáles son las maneras fundamentales del ser. Tenemos, además, que preguntarnos, cómo «es posible la multiplicidad de las maneras de ser» y cómo es que esta multiplicidad «es comprensible a partir del sentido del ser en general». Finalmente, se nos impone la cuestión de cómo es que «a pesar de la multiplicidad de las maneras de ser, puede hablarse de un concepto unitario del ser en general»[39].

Como ya hemos visto en conexión con el segundo problema fundamental, Heidegger diferencia en total cinco o seis modalidades fundamentales del ser: existencia, estar-con, ser-a-la-mano, estar-delante, vida, consistencia. Estar-con [*Mitdasein*], en cuanto *modo de ser*, no mienta al otro que está-con [*mitdaseiende Andere*] sino a la manera de ser del otro. Estar-con en cuanto modo de ser no es una mera variante de mi modo de ser propio, la existencia, sino una manera de ser propia, no derivable de otra, sobre cuya base el otro me viene al encuentro como el extraño.

39. *Ibid.*, 24.

La separación tradicional del ente en *res cogitans* (persona) y *res extensa* (cosa) se da como tal «al hilo de un concepto de ser dominante», según el cual el ser significa tanto como estar-delante[40]. Sólo se desvela la disparidad radical entre la constitución del ser del ahí-ser y la del ente que no es a la manera del ahí-ser, mediante la diferenciación ontológico-fundamental entre las *maneras de ser* de la existencia y del estar-delante (en sentido amplio). Pero la manera de ser del ahí-ser y las maneras de ser del ente que no es como el ahí-ser vienen, sin embargo, a revelarse «tan dispares que, por lo pronto, las dos modalidades del ser parecen no ser comparables ni determinables con base en un concepto unitario del ser en general»[41]. Lo que aquí está en cuestión es la «unidad del concepto de ser en referencia a una posible multiplicidad de modalidades del ser»[42]. Puesto que falta el desarrollo del tercer problema fundamental, la cuestión de la unidad del concepto de ser queda sin respuesta. Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, podemos darle una respuesta a esta cuestión a partir de todo el planteamiento ontológico-fundamental y de la orientación del discurso. La unidad del concepto de ser está dada en la unidad del sentido de ser en general, es decir, en la unidad de la Apertura —o despejamiento— temporal-exstática y *temporalis*-horizontal del ser en general.

E) EL CUARTO PROBLEMA FUNDAMENTAL: EL CARÁCTER DE VERDAD DEL SER

El cuarto problema fundamental es expuesto a partir de una discusión crítica de la tesis acerca del ser de la cópula, tesis que es considerada, desde Aristóteles, como perteneciente a la Lógica y a su historia. En el enunciado *S es P* hay un «es» que liga *S* y *P*. Así entendido, todo

40. *Ibid.*, 250.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*

logos apofántico es verdadero o falso. De ello se deduce que el ser verdadero o no-ser verdadero está en conexión con el ser de la cópula. La Lógica contempla la conexión de ser y verdad tan sólo en esta figura, fundada de diversas maneras.

Pero esta figura puede servir de punto de partida para alcanzar el problema ontológico-fundamental que reposa en el *carácter de verdad del ser en cuanto tal*. La mostración del enunciado predicativo es un descubrir predicativo del ente, que en cuanto tal se funda en un descubrir primario, prepredicativo, de ese ente. El ser verdadero del enunciado es la verdad predicativa, que se funda en la verdad prepredicativa del ente, es decir, en su estar-desvelado prepredicativo. El descubrir prepredicativo del ente se funda, a su vez, en la comprensión del ser del ente a descubrir. En este comprender se Abre el ser. La Apertura inherente a la existencia del ahí-ser es la que hace posible el descubrir primario del ente y, en su caso, el estar-descubierto [*Entdecktheit*] o verdad de este ente. Pero la *Apertura misma*, es la que constituye el *fenómeno más originario de la verdad*. En la Apertura, en cuanto verdad (no-estar-oculto) del ser, se funda el estar-descubierto en cuanto verdad (no-estar-oculto) del ente, verdad que, a su vez, funda la verdad predicativa del enunciado.

Pertenece al ser la verdad que le es propia: como un estar-desvelado, como un no-estar-oculto. Hay, pues, que decir: «Sólo se da ser si hay Apertura, es decir, si hay verdad»[43]. Pero la verdad, en cuanto estar-desvelado del ser, sólo es «si existe un ente que descierra, es decir, Abre»[44]. Este descerrar es inherente «a la manera de ser de este ente»[45], es inherente al proyecto yecto y a la temporalidad exstático-horizontal del ahí-ser. El ser «sólo *se da* [...] si existe la verdad, es decir, si existe el ahí-ser»[46]. Pues sólo con el ahí-ser es descerrada exstático-horizontalmente la Apertura, en la que únicamente se da el ser. El ser no se da sin la Apertura que le es propia, sin su estar-descubierto o verdad. Y eso significa, entonces: «el ser y la verdad [están] referidos de forma esencial el uno a la otra»[47]. Pero, porque la Apertura es descerrada exstático-temporalmente y horizontal-*temporaliter*, la misma verdad del ser se constituye afectada de tiempo.

En el último curso de Marburgo, el del semestre de verano de 1928 que lleva por título *Los principios metafísicos de la Lógica a partir de Leibniz*, Heidegger vuelve a trazar una vez más en pocas

43. *Ibid.*, 25.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, 317.
47. *Ibid.*, 318.

páginas el contexto sistemático de la cuestión del ser y de los problemas o cuestiones fundamentales que le son inherentes: «Desarrollar positivamente la universalización del problema del ser significa mostrar cuáles son las cuestiones fundamentales, conectadas entre sí, que la cuestión del ser en general encierra en sí. En lo que se refiere a problemas fundamentales, ¿qué es lo que se mienta bajo el sencillo título de "ser", al plantearse la cuestión de ser y tiempo?»[48]. En la secuencia de esta cuestión, Heidegger plantea los cuatro problemas fundamentales en su contenido problemático, de la misma manera como se desarrollan en *Los problemas fundamentales*.

48. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 26, ed. de Klaus Held, Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, p. 191.

4

ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y METAONTOLOGÍA

Los problemas fundamentales de la Fenomenología, segunda elaboración horizontal-transcendental de «Tiempo y ser» —la única que llegó hasta nosotros— tienen que ser leídos por todo aquel que se adentre en la temática de *Ser y Tiempo* como constituyendo la Tercera Sección de la Primera Parte, hacia la que se orientan las dos primeras partes aparecidas en 1927. El «Análisis fundamental preparatorio del ahí-ser» y «Ahí-ser y temporalidad» han sido desarrollados por Heidegger con la mirada puesta de antemano en la temática de «Tiempo y ser». En lo contenido en esa mirada preliminar se determinan tanto el planteamiento como el desarrollo de la exposición de la analítica del ahí-ser. En este sentido, en el § 5 de la Introducción a *Ser y Tiempo* se dice lo siguiente: «La analítica del ahí-ser, así entendida, se mantiene integralmente orientada hacia la tarea rectora de la elaboración de la cuestión del ser. Por esa vía se determinan sus límites»[1]. La selección de los fenómenos del ahí-ser y la progresión del caminar de la analítica ontológico-existenciaria reciben su orientación de la mirada preliminar hacia la cuestión del sentido del ser en general y hacia las cuestiones fundamentales que le son inherentes, todo lo cual habrá de ser tratado bajo el título «Tiempo y ser».

Tradicionalmente, la cuestión del ser y, asimismo, las de la verdad, del mundo, del tiempo y del espacio, se desplegaban teniendo como perspectiva e hilo conductor la esencia del hombre, entendido como ser con sentidos y con aptitud para el lenguaje y la razón. Ahora, para elaborar esa cuestión fundamental de la filosofía de un modo más originario, se está obligado a encontrar el correspondiente ***hilo***

1. *Sein und Zeit*, 17 (G 20).

conductor más originario que aquél. Como hilo conductor tiene que ser elaborado no ya el ser sensible, lingüística y racionalmente capacitado, sino el ahí-ser que comprende el ser, si se pretende que la pregunta por el ser sea planteada de manera más originaria que en cuanto pregunta por el ente en su ser (entidad). En esto es en lo que consiste la tarea de la analítica ontológico-existenciaria del ahí-ser. Y para hacer justicia a esta tarea no se exige ninguna Ontología integral del ahí-ser, ninguna tematización ontológico-existenciaria integral de todos los campos y fenómenos del ahí-ser. Lo que sí es requerido es una analítica de aquellas estructuras existenciarias fundamentales que son constitutivas del ahí-ser, en su caracterización como ente, que es comprendiendo el ser.

Sólo puede desarrollarse una Ontología del ahí-ser de manera integral con posterioridad a la Ontología Fundamental. Esta interconexión es objeto, entre otros, del último curso de Marburgo. Allí se dice que la Ontología Fundamental, en cuanto constituye la totalidad de la fundamentación y elaboración de la Ontología, se divide en : «1) Analítica del ahí-ser» —o sea, la Primera y Segunda Secciones de la Primera parte de *Ser y Tiempo*—; y «2) Analítica de la *temporalitas* del ser» —la Tercera Sección—[2]. De la analítica *temporalis* de la Tercera Sección se dice, un poco más abajo, que conduce a la «inflexión [*Kehre*] en la que la Ontología misma [léase: la Ontología Fundamental] retrocede explícitamente hacia la óntica metafísica»[3]. La «inflexión» es el volverse [*das Kehren*], el vuelco [*Umschlag*][4] (μεταβολή) de la Ontología Fundamental en Óntica metafísica, a la que Heidegger llama, por ello, *Metaontología*. La Óntica metafísica no es una

2. Véase *Metaphysische Anfangsgründe der Logik...*, 201.
3. *Ibid.*
4. *N.T.* La polisemia del término alemán *Kehre* y de su uso por Heidegger queda ampliamente manifiesto en lo que sigue. Aunque se mantiene «inflexión» como traducción base, las inflexiones de la misma a las que se va abriendo paso, no son fácilmente traducibles por una única y misma palabra. La primera connotación es la que emparenta *Kehre* com *Umschlag*, «fuerte alteración o torsión súbitas», aquí vertido como «vuelco». Vuelco al que Heidegger da, a la vez, un sentido de «retroceso», pero no de una «inversión» de camino. Inversión de camino sería la que llevaría de lo cumplido en la Tercera Sección de *Ser y Tiempo* hacia atrás, o sea, de nuevo hacia la temática *ontológica* de la analítica del ahí-ser, llevada a cabo en las dos secciones anteriores. Una inversión de ese tipo, aunque en sentido contrario, era la planteada en el plan de *Sein und Zeit* como tránsito a «Tiempo y ser» (el primer sentido de «inflexión» o *Kehre*). El «retroceso» del que ahora es cuestión es otro: es el que conduce de la Ontología plenamente cumplida a una «Óntica metafísica», que no tenía lugar en el programa de *Ser y Tiempo* y que parece, ahora, representar un desarrollo posible de ese programa, pero a la vez un «vuelco», una inflexión que conduce de pronto a otro plano. A este sentido del término viene aún a añadirse uno más, decisivo, en las páginas siguientes.

mera óntica, sino la metafísica del ente en su totalidad —es decir, de los múltiplos ámbitos del ente— que sigue y se fundamenta en la Ontología Fundamental desarrollada hasta ahora. Esto que Heidegger, *después* de la exposición de la Ontología Fundamental, nombra como Metaontología es lo que *antes* de esa exposición, en el § 3 de la Introducción a *Ser y Tiempo*, caracterizaba como siendo las Ontologías regionales de las regiones del ente. Óntica metafísica o Metaontología significa «tematización del ente en su totalidad a la luz de la Ontología»[5], es decir, de la Ontología Fundamental.

A la Metaontología del ente en su totalidad también pertenece, pues, la Metaontología del ahí-ser o «Metafísica de la existencia»[6]. En este contexto, Heidegger anota que sólo aquí tendría su lugar la «cuestión de la Ética»[7]. Con ello queda claro que aquello que, con pesar, siempre se le echó en falta a *Ser y Tiempo* —a saber, una Ética o una Filosofía de lo político y de las formas de la comunidad humana, entre otras cosas— tiene su lugar sistemático, no en el análisis del ahí-ser que es inherente a la Ontología Fundamental, sino en la Metaontología u Ontología de la existencia. Completar íntegramente la Ontología del ahí-ser -que se desarrolló en ambas primeras secciones de *Ser y Tiempo* tan sólo desde la perspectiva ontológico-fundamental, a la que, por tanto, se limita— debería tener por misión investigar sus diversos ámbitos de existencia a la luz de la Ontología Fundamental ya elaborada.

No basta, sin embargo, leer *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* como una continuación de las investigaciones que fueron publicadas en 1927 en *Ser y Tiempo*. Por el contrario, para una comprensión satisfactoria de la analítica del ahí-ser desarrollada ontológico-fundamentalmente es, también, imprescindible abrirse paso interpretativamente hacia aquellos análisis teniendo ahora por punto de partida el conocimiento de la temática de «Tiempo y ser» expuesta en *Los problemas fundamentales*. Si se propone uno a sí mismo esta tarea, entonces tiene que sujetarse a preguntar qué significación tiene cada una de las Secciones Primera y Segunda de la analítica del ahí-ser para la temática que habría de ser tratada en «Tiempo y ser». Tomando como punto de partida el conocimiento de esta temática, es posible, entonces, mostrar de qué manera el modo de tratamiento que recibirá la cuestión fundamental y las cuatro cuestiones fundamentales de ella derivadas estaba ya vigente en la analítica

5. *Methaphysische Anfangsgründe der Logik...*, 200.
6. *Ibid.*, 199.
7. *Ibid.*

del ahí-ser, por lo que puede finalmente ser emprendida de forma sistemática bajo el título «Tiempo y ser». Sólo esta manera de leer la analítica del ahí-ser de *Ser y Tiempo* permite evitar la aparencia fatal de que en esta obra no se trata de hacer sino una mera Ontología o incluso Antropología del ahí-ser, que no se trata sino de una Filosofía de la Existencia. Todo lo que, por lo demás y con razón, se designa como Filosofía de la Existencia, comenzando por Karl Jaspers, se mantiene bajo la orientación tradicional del cuestionar filosófico, que sigue el hilo de la determinación esencial del hombre en cuanto ser viviente cuya característica distintiva es la razón.

De la misma manera que comprender satisfactoriamente cualquier escrito filosófico exige leer ese escrito en su totalidad, también en el recorrido inverso, desde su final hasta su inicio; del mismo modo, hay que alcanzar a interpretar el «Análisis fundamental preparatorio del ahí-ser» partiendo de «Tiempo y ser». Por ello, desde el momento en que, a finales del otoño de 1975, aparecieron *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, todos los lectores de *Ser y Tiempo* están avocados a repensar de nuevo la analítica del ahí-ser —que en *Ser y Tiempo* sólo había sido comunicada en una dirección ontológico-fundamental— pero ahora a la luz de la elaboración de «Tiempo y ser». Sólo entonces los análisis de la analítica del ahí-ser alcanzan la luz bajo cuya potencia iluminadora Heidegger las desarrolló en su día.

5

LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA Y EL PENSAR DEL *EREIGNIS*

Sólo un estudio en profundidad, no sólo de la analítica ontológico-fundamental del ahí-ser en cuanto tal, sino también del trazado esencial de la Ontología Fundamental en su globalidad nos coloca en posición de llevar a cabo, con Heidegger y de la manera requerida, su tránsito del planteamiento transcendental-horizontal de la cuestión del ser y de las cuestiones filosóficas fundamentales que le son inherentes, al planteamiento de la misma en la perspectiva de la historia del ser. No es que en este tránsito las *cuestiones* y *temas* de la Ontología Fundamental y de la Metaontología vengan a ser abandonadas en favor de algo diferente y nuevo. No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del ahí-ser ni a las *cuestiones fundamentales* inherentes a «Tiempo y ser». Lo que se altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en cuanto tales, sino la *perspectiva transcendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del ahí-ser y se han elaborado las cuestiones fundamentales.

La *transición de la perspectiva transcendental-horizontal a la perspectiva de la historia del ser del pensar-propicio*[1] es consecuencia de la visión, en la que la referencia del ser al ahí-ser viene a ser experimentada y concebida de un modo aún más originario que aquél que había tenido lugar en la primera de las vías de elaboración de la cuestión del ser. Esta visión de la que se desprende el pensar-propicio es una mirada absolutamente decisiva que penetra en la *inflexión*, que constituye

1. N.T. Para la traducción de *Ereignis* y fórmulas derivadas léase la *Introducción a la presente edición*, punto 3.

el modo como la relación de referencia entre el ser y el ahí-ser[2] de ahora en adelante se manifiesta al pensar. Se llega a esta experiencia fenomenológica si se ve que el proyecto yecto del ser como presentarse [*Anwesen*], en su Apertura ***temporalis***, es ***proyecto propiciado-apropiado a partir del arrojo*** [*Zuwurf*] ***propiciador-apropiador de la verdad del ser***. La inflexión es el ímpetu-de-encuentro [*Gegenschwung*] del proyecto propiciado-apropiado y del arrojo propiciador-apropiador[3]. Aquí el ser ***horizontalmente*** proyectado por ***el proyecto yecto transcendente*** —es decir, el ser como el presentarse— es recogido de vuelta a su proveniencia del arrojo propiciador-apropiador[4]. Pero no podemos confundir la inflexión inherente a la esencia, en cuanto esenciación, de la verdad del ser en cuanto acaecimiento propicio —el ímpetu-de-encuentro del arrojo propiciador-apropiador y del proyecto propiciado-apropiado— con la inflexión en cuanto vuelco de la Ontología Fundamental en la Metaontología.

El pensar del acaecimiento propicio es el pensar de la historia del ser, en el sentido en el que Heidegger habla de ello por primera vez en las *Contribuciones a la Filosofía*: «El acaecimiento propicio es la historia originaria misma, con lo que se podría dar a entender que, en general, la esencia del Ser [*Seyn*] es concebida "históricamente"»[5]. Este sentido amplio del concepto de historicidad del ser tiene, pues, que ser distinguido de aquel otro, más tardío y más estricto, según el cual la historia del ser es la historia de la metafísica, en cuanto historia del substraerse del ser y del olvido del ser[6].

Se ha hecho habitual caracterizar el pensar heideggeriano posterior a *Ser y Tiempo*, pensar que abandona la perspectiva transcendental-horizontal, como el pensar posterior a la inflexión [*Kehre*]. Es una forma de hablar altamente equívoca. De hecho, en esta forma de hablar impera la opinión, según la cual el pensar de Heidegger se ha dado la vuelta, según la cual la inflexión parte del pensar. Sin embargo, tal como se muestra de forma inequívoca y sin lugar a dudas en las *Contribuciones a la Filosofía*, que en sus seis momentos estructurales constituye el primer desarrollo global del pensar-propicio, el término *Kehre* —que Heidegger empleó por primera vez publicamente en su *Carta*

2 *N.T.* La inflexión es ahora doble inflexión, referencia mutua, ***interferencia*** entre ambos términos de referencia. Sólo la sana regla de mantener una terminología estable para los conceptos fundamentales de un autor impide, ahora, vertir *Kehre* directamente por «interferencia», que es aquí la versión fiel de su sentido en este contexto.

3. Véase *Beiträge*, 239, 251 y 261.

4. Compárese con *Sein und Zeit*, 39, nota marginal b.

5. *Beiträge*, 32.

6. Compárese con M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 44.

sobre el Humanismo[7]— designa un complejo temático [*Sachverhalt*] que no caracteriza primariamente al pensar, sino a la referencia de la verdad del ser al ahí-ser comprendiente del ser y a la relación del ahí-ser a la verdad del ser. En este sentido, en la carta al padre William J. Richardson de 1962, Heidegger escribe lo siguiente: «La inflexión no es en primera línea un suceso en el pensar cuestionante; pertenece al complejo temático mismo que se nombra como "ser y tiempo", "tiempo y ser". [...] La inflexión está en juego en el complejo temático mismo. Ni ha sido inventada por mi, ni tiene que ver sólo con mi pensamiento»[8]. La esenciación histórica de la verdad del ser en su copertenencia al ahí-ser exsistente, que está en la verdad del ser, es la *inflexión del arrojo propiciador-apropiador y del proyecto propiciado-apropiado*. Sólo con base en la visión de este carácter-de-inflexión que tienen la referencia del ser y del ahí-ser y la relación del ahí-ser a la verdad del ser, es posible hablar de una mutación inmanente [*immamenter Wandel*] del pensar de Heidegger. Esta mutación es la transición de la perspectiva transcendental-horizontal a la perspectiva del acaecimiento propicio. En el acaecimiento propicio está pensada la copertenencia de la verdad del ser, en su arrojo propiciador-apropiador, y del ahí-ser, en su proyecto propiciado-apropiado.

Después de haber recordado, en los §§ 2 y 3 del presente escrito, el plan sistemático del planteamiento ontológico-fundamental —lo que siempre quiere decir «transcendental-horizontal»— podemos ahora plantearnos a propósito de aquella misma cuestión, pero atendiendo ahora a la vía de elaboración designada como de la historia del ser —según ha sido desarrollada por primera vez en las *Contribuciones a la Filosofía*— una serie de cuestiones decisivas, aunque no sea posible aquí responderlas. Son cuestiones que todo el que vuelva su atención al pensar-propicio tendrá que plantearse y responder.

Nos preguntamos, pues, ¿cómo se transforma la cuestión de fondo, cuestión del sentido del ser en general, al ser elaborada por la vía del pensar-propicio? Una indicación decisiva para dar respuesta a esta cuestión es la que acabamos de dar, al mostrar cómo se pasa de la vía de elaboración transcendental-horizontal a la del pensar-propicio, es decir, mediante qué visión se suscita la mutación inmanente. Pero

7. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946), Klostermann, Frankfurt a.M., 81981, p. 19. También en *Wegmarken*, 328.

8. M. Heidegger, «Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson»: *Philosophisches Jahrbuch* (München), 72 (1965), p. 400. *N.T.* Texto publicado por primera vez como *Prefacio* al libro de W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, ya citado. Véase la *Introducción a la presente edición*, punto 1 (en especial, nota 2).

debemos, de ahora en adelante, formular nuestra pregunta con mayor precisión. ¿De qué manera, pues, se transforma —en la transición de la perspectiva transcendental-horizontal a la del pensar-propicio— aquel complejo temático que, en la primera vía de elaboración, ha sido fenomenológicamente revelada como unidad de temporalidad extática y *temporalitas* horizontal? Heidegger da una respuesta significativa a esta cuestión central, por ejemplo, en la conferencia que dio en Friburgo, en 1962, bajo el título «Tiempo y ser»[9]. Pero sólo se comprende apropiada y suficientemente este texto, expuesto en la perspectiva del pensar-propicio, si también se ha comprendido la elaboración transcendental-horizontal del mismo tema, llevada a cabo en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*.

Hay que interrogarse, además, acerca de cómo se transforma la concepción transcendental-horizontal de la diferencia ontológica a partir del momento en que pasa a estar integrada en el ámbito del pensar-propicio. ¿Qué figura asumen las tres restantes cuestiones fundamentales —a saber: la que pregunta por la articulación fundamental inherente al ser mismo, la que pregunta por la multiplicidad de las maneras de ser en su unidad y, finalmente, la que pregunta por el carácter de verdad del ser— en la perspectiva del pensar-propicio?

Ninguna de estas cuestiones fundamentales, inicialmente planteadas transcendental-horizontalmente, son abandonadas en el pensar-propicio. Todas ellas reaparecen renovadamente bajo este último enfoque, aunque casi siempre en un lenguaje transformado, como corresponde a la mutación de la mostración del complejo temático en cuestión. Pero, puesto que el modo de preguntar es distinto, como consecuencia del cambio de enfoque, estas preguntas fundamentales conducen ahora a respuestas también ellas transformadas. Sin embargo, el pensar-propicio procede del pensar ontológico-fundamental y éste, visto desde una mirada retrospectiva, no viene a revelarse falso. La proveniencia del pensar-propicio prefigura largamente la manera en la que éste vendrá a configurarse. Por ello, sólo se sigue el hilo del pensar-propicio y, así, se le lleva a cabo de modo satisfactorio si, a la vez, se le concibe partiendo de su proveniencia propia. En una palabra: las *Contribuciones a la Filosofía*, en la forma en la que fueron redactadas por Heidegger y en la que fueron publicadas, serían incomprensibles si no se partiera de un conocimiento de *Ser y Tiempo* y del primero camino de elaboración. Fue en este sentido en el que Heidegger, en 1957, escribió la Nota Previa a la edición inalterada de *Ser y Tiempo*, al decir que el camino de la primera mitad de *Ser y*

9. M. Heidegger, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, 1-25.

Tiempo «sigue siendo aún hoy uno necesario, si la cuestión del ser debe mover nuestro ahí-ser».

¿Qué significa el que la esencia del hombre deje de ser concebida como la del ser sensible y capaz de lenguaje y razón, pasando a ser visto como ahí-ser? ¿Qué significa eso, si con ello se pretende alcanzar un hilo conductor más originario con vista a la elaboración de la cuestión del ser y de las preguntas fundamentales? Esto fue lo que sólo en *Ser y Tiempo* fue mostrado de modo estrictamente fenomenológico en los análisis realizados en el ámbito de la analítica del ahí-ser. Cuando se habla del ahí-ser en las *Contribuciones a la Filosofía* y en todos los restantes escritos tardíos de Heidegger, no basta tener a la vista lo que Heidegger dice de cada vez, en esos escritos, acerca del ahí-ser. Lo que en un lenguaje transformado se dice allí acerca del ahí-ser se acerca a lo que, en su día, se puso de manifiesto en la analítica del ahí-ser. Por ello, el intérprete se ve obligado a dilucidar lo que Heidegger desarrolla, por ejemplo, acerca del estar-instado [*Inständigkeit*] del ahí-ser, en función de las estructuras existenciarias de la analítica del ahí-ser en ella ocultas. El mismo Heidegger instruye acerca de este procedimiento interpretativo, por una parte, en su *Carta sobre el Humanismo* (1947) y, por otra, en la «Introducción», redactada en 1949, a su lección inaugural dada en Friburgo en 1929 con el título *¿Qué es metafísica?*[10]. En ambos escritos muestra cómo las estructuras existenciarias del ser, aclaradas en la analítica del ahí-ser, constituyen el ahí-ser en su pertenencia al acaecimiento propicio.

Ahora bien, comprender que la segunda vía de elaboración de la cuestión del ser tiene su proveniencia de la primera vía no significa meramente que haya que tener presente la analítica del ahí-ser que se da en las dos primeras secciones de *Ser y Tiempo*, sino que también se requiere el dominio de la temática central de la Ontología Fundamental, designada bajo el título «Tiempo y ser», según fue expuesta, al menos en su planteamiento, en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Pues sin un estudio en profundidad de esta última obra, cualquier apropiación filosófica no sólo de la analítica del ahí-ser, de *Ser y Tiempo*, sino incluso del pensar-propicio, sería insuficiente[11].

10. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a.M., [12]1981, pp. 7-23. Hoy tanto la Lección como la correspondiente Introducción de 1949 y el Epílogo de 1943 están editados en *Wegmarken*, pp. 365-383.

11. Véase a este propósito: F.-W. Von Herrmann, «Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Philosophie», en E. Spaude (Hg.), *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Rombach, Freiburg i.Br., 1990; y también *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1990.

LÓGICA Y VERDAD
EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER
Y DE HUSSERL

1

LÓGICA Y VERDAD EN LA PERSPECTIVA ONTOLÓGICO-FUNDAMENTAL DE LA CUESTIÓN DEL SER

El tema «Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl» se desarrollará de la siguiente manera: Nos preguntaremos en primer lugar cómo es que Husserl plantea y desenvuelve este ámbito temático en su gran obra rompedora, las *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Luego, mostraremos cómo este planteamiento de Husserl es recogido positivamente por Heidegger como un trabajo previo que señala en la dirección de lo que será su propio poner en cuestión a «Lógica y verdad», y cómo transformándolo lo incorpora en su propio planteamiento y posturas fundamentales. El acentuar de la palabra «Fenomenología» en el título de nuestra exposición deberá dirigir nuestra mirada hacia el hecho de que el tema «Lógica y verdad» es tratado por ambos pensadores de manera puramente fenomenológica, y de que, por tanto, la radicalización heideggeriana del planteamiento husserliano, con el que se enlaza positivamente, sólo fue posible mediante una radicalización del principio fenomenológico «a las cosas mismas».

A) LÓGICA ESCOLÁSTICA TRADICIONAL Y LÓGICA FILOSÓFICA

Al final de su voluminoso curso de Marburgo del semestre de invierno de 1925/26, *Lógica. La cuestión de la verdad*, y con referencia al camino recorrido a lo largo de estas lecciones, dice Heidegger acerca de la Lógica que «es la más imperfecta de todas las disciplinas filosóficas, y sólo se la podrá llevar adelante si se la centra en las estructuras fundamentales de su fenómeno temático, en las estructuras ontológicas primordiales de lo lógico en tanto que un comportarse del

ahí-ser, en la temporalidad del ahí-ser mismo»[1]. Este retrotraerse del comportamiento lógico del enunciar y del juzgar hacia las estructuras fundamentales y hacia las estructuras ontológicas primordiales, que habían quedado veladas en la lógica tradicional pero también en la Lógica fenomenológica, es lo que Heidegger lleva a cabo en este curso con la figura de la temporalidad exstática y horizontal del ahí-ser, y ello en una época en la que la elaboración de *Ser y Tiempo* se acerca a su fin. Como cimiento implícito de la Lógica tradicional se indicó específicamente una determinada modalidad de temporalización de la temporalidad del ahí-ser: el hacer-presente que retiene expectante, en el que el enunciar y asimismo la verdad del enunciado se funden en cuanto verdad de la intuición y de la proposición. Pero mientras en la temporalidad del ahí-ser residen posibilidades de temporalización aún más originarias que la modalidad de temporalización del enunciado, estas posibilidades de temporalización ponen «un límite esencial a la Lógica tradicional y a la Ontología»[2]. Heidegger cierra el curso con una anotación orientada hacia el futuro, según la cual el destino de la investigación filosófica es hacerse cuestión de si ésta llegará a ser suficientemente fuerte e intensa para conseguir que tales límites esenciales de la Lógica tradicional y de la Ontología «lo sean *de facto*»[3].

Para Heidegger, es inherente a la limitación por esencia de la Lógica el que se oriente según la verdad del determinar perceptivo-teorético y pensante, y por tanto de la verdad teorética. Para derrocar la esclerosada Lógica escolástica tradicional, la Lógica filosófica [*philosophierende Logik*] tiene como tarea someter el punto de partida ingenuo de la Lógica tradicional a la sacudida de un planteamiento más radical. La tarea fundamental de la Lógica filosófica sería la de una pregunta por lo «verdadero en sentido originario y propio» y asimismo por «el ser primordial de la verdad»[4]. La Lógica filosófica se consuma, empero, como un «pasaje en busca de» por medio de la cuestión «¿Qué es verdad?»[5] Con ello queda dicho, por lo pronto, que la verdad del enunciado, sea cual sea su figura, no es el fenómeno originario de la verdad. La cuestión de la esencia de la verdad conduce a dimensiones que siguen estando cerradas a la Lógi-

1. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 21, ed. de W. Biemel, Frankfurt a. M., 1976, pp. 415. Será citada de ahora en adelante como *Logik*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 12.
5. *Ibid.*, 18.

ca tradicional, si ésta se sigue orientando exclusivamente según la verdad entendida como verdad del enunciado y validez del juicio.

B) LÓGICA Y VERDAD EN EL ÁMBITO DE LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS* DE HUSSERL

En la Introducción a aquel curso de 1925/26 podemos leer acerca de las *Investigaciones lógicas*, que en ellas se halla «el único cuestionar que actualmente aún sigue vivo en la Lógica» y que [aquellas investigaciones] «han vuelto a animar la Lógica de la actualidad y a potenciar sus posibilidades productivas»[6]. Hay tres aspectos del tratamiento fenomenológico husserliano de la Lógica que Heidegger valora como señales orientadoras hacia su propio planteamiento: en primer lugar, la comprensión de la diversidad de los ámbitos de ser; en segundo, la comprensión de la intencionalidad como captación de la esencia de lo psíquico; en tercero, la comprensión de la acreditación [*Ausweisung*] como identificación y de la verdad como verdad de la intuición.

1. *En lo que concierne al primer punto*, Husserl lo deja sentado principalmente en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, en los *Prolegómenos a la Lógica pura*[7], con el enfoque de la diferencia entre el ser real y el ser ideal. Esta diferencia es elaborada en la refutación del psicologismo en la Lógica, que Husserl desenmascara como siendo un relativismo escéptico. El psicologismo es una autoconcepción de la Psicología, según la cual ésta se comprende a sí misma como siendo la disciplina fundamental de la Lógica. Como tal, considera que las leyes lógicas proceden de los procesos de pensar fácticos, del acontecer anímico del transcurso del pensar. Para el psicologismo la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] psíquica, el ser real [*reale*] de lo psíquico es el origen de la legalidad del pensar. En consecuencia, también la verdad de un juicio se convierte en dependiente de la disposición psíquica en cada caso de tipo diferente. Lo que puede ser verdadero para un tipo, puede para otro ser falso.

Contra ello aduce Husserl que los principios fundamentales del pensar no son leyes reales [*Realgesetze*] sino ideales, que la verdad no es relativa sino absoluta y en sí, constituyendo una unidad ideal frente

6. *Ibid.*, 24.

7. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana, vol. XVIII, ed. de E. Holenstein, Den Haag, 1975.

a la pluralidad real de razas, individuos y vivencias reales. El psicologismo ignora la diferencia fundamental entre el ser real de la decisión judicativa y la validez ideal del contenido enjuiciado. La equivocación fundamental del psicologismo es «ignorar la diferencia de una diversidad fundamental en el ser del ente»[8].

Heidegger formula la concepción husserliana de la diferencia entre el ser real y el ideal en vista de su propio problema fundamental —en la perspectiva de la Ontología Fundamental— de la pluralidad de las maneras de ser. En lo que a ello concierne, el psicologismo, en tanto que naturalismo, sólo conoce un modo de ser: el del ser real de lo psíquico como físico. Aunque para Heidegger siga siendo insuficiente la distinción husserliana entre el ser real y el ideal, en la línea de la tradición platónica, ella significa para él, sin embargo, una señal hacia la comprensión de «que la Lógica [...] está construida sobre un fondo ontológico»[9]. A partir de aquí se le plantea inmediatamente la cuestión de qué ser es el del ser-verdadero de algo, y cómo puede comprenderse el mismo ser-verdadero desde la idea del ser en general. En la retaguardia de la crítica husserliana al psicologismo están «conceptos y distinciones fundamentales procedentes del campo de la cuestión principial y universal del sentido del ser»[10]. En este punto, Heidegger expresa claramente que la cuestión del sentido del ser en general (la cuestión del ser) es la vía de enfoque de su pregunta por «Lógica y verdad».

2. *La segunda concepción husserliana* que fue decisiva para la cuestión heideggeriana de «Lógica y verdad» —la de la intencionalidad de lo psíquico, según la *V Investigación lógica*[11]— es, para él, el resultado de la pregunta por lo psíquico, en la medida en que con base en ello se hace comprensible la referencia entre el ser psíquico real del pensar y el ser ideal de lo pensado. Con ello, Husserl se hace cuestión de la estructura fundamental de lo psíquico, que viene a ser la intencionalidad de las vivencias. Puesto que el psicologismo de todo tipo sigue la orientación de Descartes y de la inmanencia del *ego-cogito-cogitatum*, y por ello ignora la intencionalidad no falsificada, la crítica de Husserl al psicologismo se configura como una crítica de la Psicología.

8. *Logik*, 50.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. V. Über intentionale Erlebnisse und ihre «Inhalte»*. En: *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 1. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, vol. XIX/1, ed. de U. Panzer, Den Haag, 1984.

Sólo con la fenomenología de la intencionalidad establece Husserl el terreno seguro para una Lógica fenomenológica, cuya orientación parte de las cosas mismas. La cuestión decisiva es hacia dónde se dirigen las vivencias. Si sigue uno fenomenológicamente el sentido de orientación de las vivencias, se constata que el hacia donde del correspondiente objeto mismo es la cosa misma, y no algo así como su representante en una inmanencia encerrada en sí misma. El *intentum* de las vivencias psíquicas intencionales no consiste, por tanto, en los contenidos de consciencia, en el sentido de contenidos reales, ni tampoco en afecciones ni en imágenes de representación, sino que, de manera completamente universal, es el ente mismo mentado en una vivencia intencional. El mismísimo ente, el mismísimo objeto intencional puede ser mentado intencionalmente de diferentes maneras, una vez como lo percibido corporalmente, otra solamente como lo representado, es decir, como lo que se hizo presente, pero también como el objeto sobre el que se hacen juicios. Las diferentes modalidades de estar-dado intencional de un mismo objeto intencional pertenecen de modo esencial a la concepción de la consciencia intencional.

Para Heidegger, la concepción fenomenológica de las vivencias señala hacia la constitución exstática del ahí-ser. En el ámbito del cuidado [*Sorge*], en cuanto constitución ontológica del ahí-ser, la intencionalidad, el dirigirse al ente mismo, tiene su sitio estructural en el tercer momento estructural, en el estar al cuidado entre [*besorgendes Sein bei*] los entes intramundanos. Pero las diferentes modalidades de estar-dado de un mismo ente serán experimentadas y determinadas por Heidegger como modalidades de estar-descubierto [*Entdecktheit*] del ente.

3. *La tercera concepción fenomenológica de las* Investigaciones lógicas *de Husserl*, que es recogida por Heidegger en su propio planteamiento de la cuestión de «Lógica y verdad», es la de la determinación de la acreditación de la verdad de lo conocido como identificación y la caracterización de la relación intencional de evidencia y verdad, partiendo de la *VI Investigación lógica*[12]. La determinación fenomenológica de la verdad como tal se liga a la vía de enfoque de la intencionalidad de lo psíquico y de la consciencia, fenomenológicamente dilucidada. El fenómeno de la verdad de algo representado en el sentido más amplio sólo se muestra de manera ajustada a la cosa si seguimos el

12. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. VI. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, en *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 2. Teil, Husserliana, vol. XIX/2, ed. de U. Panzer, Den Haag, 1984.

sentido direccional de las modalidades de representación intencional. Las conductas fenomenológicas esenciales, que se trata aquí de captar, se muestran con la máxima precisión a partir de la relación del representar [*Vorstellen*] vacío o pobre en intuición con la percepción sensible. Representar pobre en intuición es el tener-presente-en-memoria [*Vergegenwärtigen*] a un objeto de experiencia sensible. En el representar que tiene-presente-en-memoria, el objeto es él mismo dado, y por lo tanto no lo es sólo de manera mediata; sin embargo, su modalidad de estar-dado se caracteriza esencialmente por la falta de la corporeidad sensible. Si el tener-presente-en-memoria tiene-presente la cosa del modo como ella está determinada en sí misma, entonces ella es verdadera como lo (man)tenido-presente. Su verdad o no-verdad se muestra en la acreditación. La verdad del tener-presente-en-memoria a un ente experimentable sensiblemente se acredita mediante la percepción que hace-presente. Lo así percibido es el ente mismo en su corpóreo estar-en-presencia [*Anwesenheit*]. Si la plenitud de intuición de la percepción es lo que llena la vaciedad de intuición del tener-presente-en-memoria, entonces la verdad del tener-presente representativo (en memoria) ha sido acreditada, la cosa ha sido mentada en el tener-presente-en-memoria tal como ella es en ella misma.

Es de importancia decisiva, sin embargo, que el llenarse, en cuanto verificación de la verdad de una representación pobre en intuición, sea él mismo un carácter intencional. La modalidad de estar-dado de la vaciedad de intuición del objeto que se tiene-presente se modifica en la percepción, convirtiéndose en un modo de estar-dada la plenitud de intuición del objeto de ahora en adelante percibido.

La acreditación se da en el mismo objeto intencional. En la percepción del objeto previamente (man)tenido-presente-en-memoria, lo representado en vacío halla acogimiento junto con lo intuido corpóreamente. En la acreditación, lo representado en vacío es identificado mediante la percepción con lo intuido corpóreamente. La acreditación de algo representado en lo que concierne a su verdad se lleva a cabo como identificación de lo mentado con lo intuido corpóreamente. Es inherente al proceso intencional de identificación de lo mentado en vacío con lo intuido corporeamente el que el acto de identificación se comprenda a sí mismo como tal. El acto que se comprende a sí mismo como identificación es caracterizado por Husserl como evidencia, como la vivencia de la evidencia. Es de subrayar que la evidencia no es un acto específico que acompaña la acreditación e identificación, sino el llevar a cabo de la identificación misma. El correlato intencional de la evidencia es la verdad en cuanto identidad de lo mentado y de lo intuido.

En el decurso de la investigación de la intencionalidad del conocer se produce, según Husserl, la determinación de la verdad como verdad de intuición a diferencia de la mera verdad proposicional. Heidegger, en su curso de Lógica, termina su exposición inmanente del tema «Lógica y verdad» en las *Investigaciones lógicas* considerando que tiene que quedar abierto si el concepto fenomenológico de verdad de Husserl es la respuesta definitiva a la pregunta acerca de lo que la verdad sea. La Lógica filosófica, tal y como Heidegger la ha definido al inicio de su curso, tiene que preguntarse si la verdad interpretada a partir del intuir es o no algo último y fundado, y si resultara ser acertado esto último, qué planteamiento de la cuestión de la esencia de la verdad sería más radical.

c) LÓGICA Y VERDAD EN *SER Y TIEMPO*

El lugar sistemático de la temática de «Lógica y verdad» en el plan de *Ser y Tiempo*[13] es por una parte el § 33, «El enunciado como modo derivado de la interpretación», y por otra el § 44, «Ahí-ser, Apertura y verdad». Mientras que en el § 33 considera la fundamentación ontológico-fundamental del enunciar o del juzgar «*S* es *P*» como siendo la acción lógica fundamental, el §44 ofrece una fundamentación ontológico-fundamental del fenómeno de la verdad. Si se atiene uno tan sólo a la exposición inmanente y a la crítica de Heidegger al tratamiento husserliano de «Lógica y verdad» en las *Investigaciones lógicas*, se puede opinar que aunque Heidegger ve y valora en Husserl su preguntar vivo y fenomenológico, en oposición a la Lógica escolástica tradicional, petrificada en sus cimientos, no atiende sin embargo, en su planteamiento ontológico-fundamental, a todas las nuevas concepciones husserlianas acerca de la esencia de lo lógico y de la verdad. Basta el § 44 para elucidarnos que esta opinión es errónea. En el párrafo 12 del subparágrafo «*a)* El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos»[14], introduce el análisis positivo del fenómeno de la verdad, en el que justamente se manifiesta una recepción positiva y asimilación de la definición de la acreditación como identificación.

13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Einzelausgabe, Tübingen, [16]1986, en *Gesamtausgabe*, vol. 2, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1977. Las referencias a la paginación se harán por la edición citada en primer lugar. Las citas pueden encontrarse en *Gesamtausgabe* 2, siguiendo la paginación impresa al margen de aquella edición.

14. *Ibid.*, 217 (G 249).

Quien, de espaldas a la pared, se pronuncie acerca de lo que mienta como verdadero mediante el enunciado «El cuadro colgado de la pared está torcido», se mantiene frente a aquello sobre lo cual se ha pronunciado en una mera representación en el sentido de un tener-presente-en-memoria. Podemos aquí hablar del enunciado meramente representativo. La verdad de este enunciado se acredita cuando quien se pronuncia pasa de la acción de tener-presente-en-memoria a la de percibir.

Sin embargo, antes de aclarar fenomenológicamente la acreditación de la verdad mediante la percepción, Heidegger determina el carácter esencial e intencional del enunciado meramente representativo mediante la determinación de aquello a [*auf*] lo que se refiere el enunciado fundado en el tener-presente-en-memoria. Si Heidegger subraya que ese rumbo [*Worauf*] no es una «representación» en el sentido de algo representado de forma inmanente, no es la «imagen representativa» [*Vorstellungsbild*] de la cosa real en la pared, sino el cuadro real [*reale Bild*] mismo en la pared; entonces es que Heidegger no está aludiendo a Husserl en el sentido de una exposición inmanente, sino que está haciendo completamente propia la primera concepción husserliana de la intencionalidad. Al afirmar que «toda interpretación que intrometa aquí cualquier otra cosa, que deba estar mentada en el enunciado meramente representativo, falsifica la constatación fenoménica de aquello, acerca de lo cual se enunció»[15], Heidegger da expresión a una concepción fenomenológica husserliana, que él mismo promueve.

Lo que antes mencionamos como asimilación de lo recibido y libremente promovido, para distinguirlo de una mera recepción, se pone inmediatamente de manifiesto, si Heidegger de ahora en adelante entiende el enunciar y juzgar no ya a la manera de Husserl, como vivencia y acto de la conciencia, sino como un «ser respecto a...» [*Sein zum*], respecto, por ejemplo, a la misma cosa-ente, acerca de la cual se enuncia. El enunciado en cuanto «ser respecto a» tiene un doble significado: significa, en primer lugar, que el enunciar es un comportarse por el que quien enuncia se comporta con respecto a aquello acerca de lo que se enuncia; significa, además, que este comportamiento, como todo comportamiento respecto al ente, está determinado por aquella manera de ser según la cual quien enuncia, en su ser enunciando respecto al ente, tiene él mismo una relación

15. *Ibid.*, 217-218 (G 250).

ontológica[16] a ese ser. Esta manera de ser es la existencia. Aquel ente cuya manera de ser es la existencia, no es ni sujeto ni conciencia, sino ahí-ser. El enunciar en cuanto juzgar no es un acto de conciencia intencional, sino un comportamiento del ahí-ser en su constitución ontológica de la existencia.

Solamente ahora, después de haberse aclarado en el planteamiento el no-falseado carácter intencional de la referencia del enunciado meramente representativo respecto al «acerca de qué» del enunciado, se puede preguntar por el sentido intencional de la acreditación del enunciado mentado como verdadero mediante la percepción. En conexión con la respuesta a esta cuestión, se llega también a la determinación de la diferencia [que hay] en el cómo del ser-*intentum* de un mismo ente, por una parte, en el enunciado meramente representativo y, por otra, en la percepción. Si la percepción percibe al ente del modo como éste fuera ya mentado en el mero enunciado representativo, entonces ella acredita que el ente mentado en el enunciado representativo era de verdad el ente mismo así determinado. Mediante la percepción llega a verificarse el que también el enunciado meramente representativo era un mostrar, un descubrir al ente. «Mostrar» [*Aufzeigen*] es la traducción interpretativa del ἀποφαίνεσθαι del λόγος ἀποφαντικός aristotélico, mientras que «descubrir» [*Entdecken*] traduce interpretativamente el ἀληθεύειν aristotélico del λόγος ἀποφαντικός, el ἀληθεύειν que se opone al ψεύδεσθαι, traducido a su vez interpretativamente por Heidegger como «encubrir» [*Verdecken*]. La percepción acredita que el enunciado meramente representativo era un ser-descubridor, a diferencia de un posible ser-encubriente, y que además el ser-enunciado a título meramente representativo era un ser-descubierto del ente mismo y no un posible ser-encubierto.

Ser-descubierto o estar-descubierto [*Entdecktsein, Entdecktheit*] es, a la vez, en la fenomenología heideggeriana del ahí-ser, la variante interpretativa de lo que Husserl, en la perspectiva de una fenomenología de la conciencia, llama el estar-dado [*Gegebenheit*] del objeto intencional. Y de la misma manera que Husserl habla, vía fenomenología de la conciencia, de los diferentes «cómo» del estar-dado intencional, también Heidegger, vía fenomenología del ahí-ser, habla de diferentes «cómo» del estar-descubierto del ente. Todo comportamiento que sigue la pauta del ahí-ser respecto al ente que no sigue tal

16. *N. T.* La cercanía etimológica *Verhalten-Verhaltung-Verhältnis* se pierde en la traducción *comportarse-comportamiento-relación*. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que el comportarse no es sino un relacionarse con y respecto a, un abrirse a y mantenerse en relación.

pauta es en sí mismo descubridor; y, correlativamente, al ente que no sigue la pauta del ser-ahí, en cuanto que es aquello respecto a lo cual se da un comportamiento que sigue la pauta del ahí-ser, a ese ente le es inherente no sólo su estar-descubierto en general, sino el cómo en cada caso de su estar-descubierto, al que también llamamos modalidad del estar-descubierto. En el enunciado meramente representativo, si es descubridor y por tanto verdadero, está el ente mismo sobre el que se enuncia, descubierto en la modalidad del ser-tenido-presente-en-memoria, que se caracteriza por la ausencia de la corporeidad sensible. En el enunciado de percepción, por el contrario, el mismo ente está descubierto en la modalidad del ser-hecho-presente, que tiene su distintivo en la corporeidad sensible del ente percibido y enunciado.

Si en la percepción el ente se muestra en mismidad tal y como fue mentado en el enunciado meramente representativo, en la acreditación perceptiva halla acogimiento entre la modalidad de estar-descubierto del ser-tenido-presente-en-memoria y la del ser-percibido. La verificación de la verdad del enunciado consiste en que el ente enunciado a título meramente representativo se muestra a sí mismo en la percepción como siendo el mismo que fuera meramente representado en el enunciado. Heidegger puede, así, resumir todo esto diciendo: «*Verificación* significa: *el mostrarse del ente en mismidad*»[17]. Heidegger resalta aquí con el uso de cursiva algo que enlaza inmediatamente con la doctrina husserliana de la acreditación como identificación, como vuelve a subrayar en la nota a pie de página, pero que pertenece a su propia comprensión de la verdad del enunciado desde la perspectiva de una ontología del ahí-ser.

La verdad del enunciado, interpretada desde la ontología del ahí-ser, es un todo de referencias en el que hay que distinguir dos momentos. El enunciar en cuanto conocer enunciativo, en cuanto un comportarse cognoscitivo-enunciativo, es en sí mismo verdadero en la medida en que descubre el ente, acerca del cual se enuncia conociendo, tal como éste está determinado en sí mismo. El ser-verdadero del enunciado, en tanto que lo es del enunciar, es el ser-descubridor. El enunciado descubridor muestra el ente, acerca del que enuncia, en su estar-descubierto. El estar-descubierto del ente enunciado no es la única modalidad de estar-descubierto, sino solamente aquella que se retrorrefiere al descubrir enunciativo. La verdad del enunciado es el todo de referencias del ser-descubridor enunciando y del estar-descubierto del ente enunciado. En correspondencia con esto, la falsedad

17. *Sein und Zeit*, 218 (*G* 250). Se mantiene la cursiva original de Heidegger.

(no-verdad) del enunciado es el todo de referencias del ser-encubridor enunciando y del estar-encubierto del ente enunciado.

Así, el análisis de la verdad o falsedad del enunciado, en la perspectiva de la fenomenología del ahí-ser, alcanza en el § 44 el punto en que se detuviera, en la misma perspectiva, el análisis del enunciado en el § 33. Ni el enunciado (el juicio) ni la verdad o falsedad del enunciado se bastan a sí mismos, sino que, vistos desde la ontología del ahí-ser, son fenómenos derivados. Mientras el análisis del enunciado tiene su sitio en la vía analítica de ascenso que parte del ámbito más originario del fenómeno, el análisis de la verdad sigue la vía del descenso retrospectivo del fenómeno ya surgido al ámbito de surgimiento del fenómeno.

Este retroceder se inicia con el párrafo 5 del subparágrafo *«b)* El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de la verdad»[18]. Anticipando el retroceso, se dice que aquello que haga posible la verdad del enunciado —por tanto, el descubrir enunciando y el estar-descubierto del ente enunciado— tendrá que «ser dicho "verdadero" en un sentido aún más originario»[19]. Lo posibilitante en cuestión son los fundamentos ontológico-existenciarios del descubrir enunciando y del estar-descubierto de lo enunciado. Los fundamentos de la verdad del enunciado *«son lo que muestra el fenómeno más originario de la verdad»*[20]. Se dice así, anteriormente al desarrollo del retroceso analítico, que la verdad del enunciado o del juicio —la verdad dentro del ámbito de la Lógica— es un fenómeno de la verdad que, siendo desde luego auténtico, no es sin embargo de primer rango, sino que es derivado y tiene su sitio —con el enunciado y con el juicio— en un fenómeno más originario de la verdad.

El descubrir del enunciado, en cuanto descubrir teorético, es una modificación del descubrir pre-teorético propio de comportamientos del ahí-ser respecto del ente intramundano, del tipo del ver-entorno-al-cuidado-de [*umsichtig-besorgende*]. En los comportamientos del tipo del ver-entorno el ente es descubierto antes de todo como intramundano. Su estar-descubierto es pre-teorético. Mientras que en el enunciado «*S* es *P*» se determina predicativamente algo como algo, en el comportamiento del ver-entorno se comprende pre-predicativamente a algo como algo, es decir, en su coyuntura (intramundadeidad) y en su pertenencia a una totalidad coyuntural (mundo). El «cómo» inherente al descubrir pre-predicativo se llama «cómo hermenéutico»,

18. *Ibid.*, 219 ss. (*G* 251 ss.).
19. *Ibid.*, 220 (*G* 253).
20. *Ibid.*

en la medida en que el descubrir pre-predicativo y primario del ente es un exponer interpretativo del horizonte mundano del ahí-ser ya de antemano proyectado. En el tránsito del descubrir pre-predicativo al predicativo, el «cómo hermenéutico» se modifica en el «cómo apofántico» del enunciado. Por ello, más originario que la verdad predicativa del enunciado es el estar-descubierto (verdad) del ente intramundano, que es descubierto según las modalidades de ver-en-torno-al-cuidado-de del estar entre los entes intramundanos.

La verdad pre-predicativa del ente y el pre-predicativo ser-verdadero (descubrir) de los comportamientos de ver-entorno aún no son el más originario de los fenómenos de la verdad. Pues el descubrir interpretativo, en cuanto interpretar a partir del mundo de antemano proyectado, se funda en la Apertura [*Erschlossenheit*] del mundo. La previa Apertura del mundo posibilita el todo de referencias del descubrir pre-predicativo y del estar-descubierto pre-predicativo del ente intramundano, de tal modo que «*sólo con la* apertura *del ahí-ser se alcanza el fenómeno* más originario *de la verdad*»[21].

La Apertura no es sólo el estar-descerrado [*Aufgeschlossenheit*][22], el despejamiento [*Lichtung*] del mundo, sino Apertura del ser-en-el-mundo del ahí-ser en su totalidad. Existenciariamente descerrada, la Apertura en su totalidad es en el estar-yecto, en el proyecto y en el estar-al-cuidado entre los entes intramundanos. El ahí-ser existe como: yecto en la Apertura, proyectando y descerrando la Apertura, y manteniendo descerrada la Apertura yecta y proyectada para el descubrir primario del ente intramundano. Él «es» su Apertura en el proceso de existencia del cuidado como ser-se-ya-de-antemano-en un mundo como estar-entre los entes intramundanos [*Sichvorweg schon sein in einer Welt als Sein bei innerweltlichem Seienden*]; es decir, el ahí-ser existe como fácticamente Abierto, Abriendo la Apertura y descubriendo el ente intramundano. Porque el ahí-ser existe a la manera del Abrir de la Apertura y del descubrir del ente, es por lo que puede decirse que el ahí-ser es «en la verdad»[23].

Pertenece a la constitución de la existencia del ahí-ser el que capte y ejerza a su manera propia el proyectar yecto, o bien que desatienda el hacerlo y se comprenda primariamente a partir del ente intra-

21. *Ibid.*, 220-221 (*G* 253).
22. *N. T.* Para la traducción de *erschliessen* y *aufschliessen* (y también, más adelante, *verschliessen* y *einschliessen*) y sus derivados véase el glosario final. Recuérdese igualmente lo dicho en la nota 1 de la página 39.
23. *Sein und Zeit*, 221 (*G* 253).

mundano al alcance de sus cuidados [*besorgbar*] y del estar-interpretado públicamente vigente de éste y de las modalidades de comportarse al-cuidado de él. En la modalidad de la existencia en propiedad [*Eigentlichkeit*] Abre la Apertura en su totalidad de manera más propia, es decir, más originaria. La «Apertura en sentido propio muestra el fenómeno de la verdad originaria en la modalidad de la propiedad»[24], que a su vez hace posible que haya un estar-descubierto del ente intramundano originario y liberado de desplazamiento disimulador [*Verstellung*]. En la modalidad de la existencia en impropiedad, la manera de ser de la caída, la Apertura en su totalidad no es descerrada de forma originaria, sino que se queda más bien en la modalidad de cerrazón [*Verschlossenheit*], de tal modo que el estar-descubierto del ente intramundano, que la Apertura hiciera posible, se encuentra también en la modalidad de estar-desplazado [*Verstelltheit*]. Estar-desplazado es aquí el término que designa a todo fenómeno de mostración aparente o ilusoria del ente. Porque el modo de ser de la caída es esencialmente inherente a la constitución de la existencia, porque el proyecto yecto se lleva a cabo de modo inmediato y mayormente como decadente, por ello es por lo que el ahí-ser no sólo «es en la verdad», sino que es a la vez «en la no-verdad»:

Tal como el más originario fenómeno de la verdad es la Apertura, el fenómeno más originario de la no-verdad es la Apertura en su modalidad de (relativa) cerrazón. Y tal como el estar-descubierto del ente brota de la verdad más originaria, de la Apertura, también de la no-verdad más originaria, de la cerrazón como modalidad de la Apertura, brota el estar-desplazado como modalidad del estar-descubierto del ente. Y tal como la verdad del juicio no es el fenómeno primordial y de primer rango de la verdad, tampoco la falsedad del juicio puede pretender responder a la exigencia de un fenómeno primordial de la no-verdad. La falsedad del enunciado, al igual que su verdad, es un fenómeno derivado.

Pero, puesto que la Apertura originaria (verdad) sólo se alcanza mediante una relación descerradora respecto de la modalidad de Apertura que es la cerrazón, tal cerrazón, en tanto que es el fenómeno más originario de la no-verdad, no es sin embargo lo contrario de la verdad (Apertura), que como tal haya de excluirse de la esencia de la verdad, sino que pertenece él mismo a la esencia plena de la verdad. Pero además, puesto que el originario estar-descubierto del ente sólo puede ser ganado en una relación descubridora respecto de la moda-

24. *Ibid.* (*G* 254).
25. *Ibid.*, 226 (*G* 259).

lidad del estar-descubierto que es el estar-desplazado, tampoco este estar-desplazado o estar-encubierto es algo contrario a la verdad del ente, de la que habría que excluirle, sino que pertenece conjuntamente con el estar-descubierto a la esencia plena de la verdad, [esencia] que constituye ella misma un manantial originario.

El análisis ontológico-existenciario y, desde el punto de vista metódico, fenomenológico del enunciado y de la verdad o falsedad tiene como resultado que el enunciado no es el sitio primitivo de la verdad o no-verdad, sino que, bien por el contrario, es la verdad más originaria —la Apertura en sus modalidades de Apertura en sentido propio y de cerrazón— la que es sitio para el enunciado y *«condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores)»*[25].

Mas, en la medida en que el ahí-ser en su existencia es comprendiendo el ser, la Apertura del ahí-ser en cuanto ser-en-el-mundo es, a la vez, Apertura del ser en general, por cuyo sentido pregunta la cuestión del ser. Ser en general significa: ser en su totalidad, lo que quiere decir, ser del ahí-ser y ser en sí mismo plural del ente que no es a la manera del ahí-ser. Pero si la Apertura existenciariamente descerrada es el fenómeno más originario de la verdad, entonces la Apertura del ser en general es la verdad en cuanto estar-desvelado del ser. En la sección tercera de la primera parte de *Ser y Tiempo* —en «Tiempo y ser», cuya segunda versión se encuentra, si bien fragmentariamente, en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*— la cuestión del carácter de verdad del ser constituye el cuarto de los problemas fundamentales que brotan de la cuestión fundamental del sentido del ser en general. Con ello, el análisis ontológico-fundamental de la verdad del enunciado a la postre nos reconduce hacia atrás, hacia la cuestión de la verdad como Apertura del ser en general. Sin embargo, el punto de partida para la cuestión del carácter de verdad del ser le había sido dado a Heidegger por Husserl, mediante la cuestión fenomenológica de la verdad en las *Investigaciones lógicas*.

2

LÓGICA Y VERDAD EN LA PERSPECTIVA DEL *EREIGNIS*

La perspectiva de la Ontología Fundamental es la primera de las vías de elaboración de la cuestión del ser, cuya exposición sistemática aparece en *Ser y Tiempo* y *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. La segunda vía de elaboración de la misma cuestión fundamental del ser en cuanto tal está determinada por la perspectiva de la Historia del Ser, que halló su primera exposición «sistemática» —lo que ahora quiere decir estructurada— en las *Contribuciones a la Filosofía (Acerca del acaecimiento propicio)*. Esta segunda vía procede de la experiencia fenomenológica de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] no sólo del ahí-ser en su ser-en-el-mundo, sino también del ser mismo en su verdad. Historicidad significa aquí acontecer [*geschehen*], pero no el acontecer intratemporal del ente, sino el carácter de acontecimiento propio del ser, que Heidegger concibe como esenciación [*Wesung*].

La perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto transcendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de la Apertura del ser, descerrada en la comprensión existente del ser, en el mero carácter de facticidad, sino que el estar-yecto procede del arrojo [*Zuwurf*][1] de la verdad del Ser, arrojo que es interceptado en el proyecto. En el arrojo, el Ser se apropia y

1. *N.T.* Al traducir *Zuwurf* por *arrojo* se pretende recoger los dos matices que el término alemán, en el que Heidegger reúne los significados de *zuwerfen* (lanzar, arrojar hacia alguien o en algo) y del sustantivo *Wurf*, derivado de *werfen* (lanzar, arrojar con impulso). El Ser en su verdad se arroja con arrojo hacia su ahí.

propicia el hombre como Ahí-ser [*Da-sein*], como relación exstática y proyectante al ahí, a la verdad del Ser una y otra vez propiciada-apropiada. En la unidad de arrojo propiciador-apropiador y de proyecto propiciado-apropiado acontece la esenciación de la verdad del Ser, esenciación a la que Heidegger llama *Ereignis*, acaecimiento-propicio[2]. En tal propiciar apropiador [*Er-eignen*], el hombre en cuanto Ahí-ser se convierte en posesión propia [*Eigentum*] del Ser[3]. En tal propiciar-apropiándose reside el que el Ser en su verdad se sirva del hombre como Ahí-ser en su ser-proyectante propiciado; y el proyecto inaugurador de la verdad del Ser, en la medida en que sea propiciado (yecto) partiendo del propiciar, pertenece al Ser y a su esenciación[4]. Así, la esenciación de la verdad del Ser acontece en la unidad del servirse propiciador y del pertenecer proyectante propiciado. La relación entre el servirse propiciador (arrojador) y el pertenecer propiciado proyectante es lo que Heidegger viene a concebir como un ímpetu de acción recíproca [*Wechselwirkung*] y a éste como inflexión [*Kehre*][5]. La inflexión en el acaecimiento-propicio es el ímpetu recíproco del arrojo propiciador-apropiador y el proyecto propiciado-apropiado, y en lo que respecta al Ser y su verdad, esta inflexión es el modo más propio de acontecimiento, [es] su esenciación. La inflexión de la que habla Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo*[6] es la inflexión en el acaecimiento propicio, que se muestra al pensar con un enfoque del carácter de acaecimiento propicio del Ser. Sólo a partir de ahora puede decirse que el pensar ontológico-fundamental del ser hace una inflexión [*kehrt*] hacia el pensar de la Historia del Ser.

2. *Beiträge*, 239. *N. T.* Para la traducción de *Ereignis*, *ereignen* y restantes formas verbales consúltese la *Introducción a la presente edición*, punto 3. Véase igualmente el glosario.

3. Cf. *Ibid.*, 263.

4. *Ibid.*, 251.

5. *Ibid.*, 261. *N.T.* Para la traducción de *Kehre*, recuérdese lo dicho anteriormente en la *Introducción a la presente edición* y en las notas de las páginas 66 (n. 4) y 70 (n. 2). En el actual contexto, la *inflexión* en cuestión, que es *doble inflexión* interactiva, tiene el sentido fundamental de una mutua referencia a la que con toda propiedad se debería llamar *interferencia*. Esa *Kehre* es la inflexión inherente al ímpetu propiciante-apropiante del Ser y, a la vez, del que parte en el proyecto, que así apropiadamente es propiciado o pro-vocado. La *Kehre* como *interferencia*, inflexión refleja del Ser hacia el ahí al que se acoge, y del ahí hacia el Ser al que se Abre y acoge, es el concepto clave de la concepción de los *Beiträge*. Para los diversos sentidos de *Kehre* y su significado en la obra de Heidegger consúltese el estudio del profesor F.-W. von Herrmann, «Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers Kehre»: *Freiburger Universitätsblätter*, 104 (1989), pp. 47-60.

En el ámbito de nuestra exposición de la verdad, según el planteamiento de la Ontología Fundamental, se ha dicho que su esencia plena consiste en la simultánea originariedad de verdad y no-verdad, de Apertura y cerrazón desplazante-disimuladora. A la experiencia que la vía de la Historia del Ser hace de la esencia de la verdad como verdad del Ser es inherente, junto con el enfoque del carácter de acaecimiento-propicio y de inflexión, la experiencia de la doble no-verdad, que en cuanto tal pertenece al edificio esencial de la verdad del Ser. En su planteamiento, esta experiencia se encuentra en las *Contribuciones a la Filosofía*, pero es elaborada de forma específica en el tratado sobre *El origen de la obra de arte*[7], acerca del que se dice en el § 247 de las *Contribuciones* que pertenece a la parte titulada «La fundación»[8]. Una exposición previa de la experiencia de la verdad por vía de la Historia del Ser la hallamos en el escrito *Sobre la esencia de la verdad*[9]. Ahora, verdad del Ser también significa despejamiento [*Lichtung*] o no-estar-oculto [*Unverborgenheit*] del Ser. El despejamiento, o el no-estar-oculto, que está aconteciendo en el ímpetu recíproco de arrojo propiciador y proyecto propiciado, lo concibe Heidegger como un des-ocultar [*Entbergen*]. Dos modalidades de no-verdad son inherentes a la verdad como des-ocultamiento, caracterizándose como dos modos de ocultamiento [*Verbergung*] o recusación [*Verweigerung*].

El primer modo de ocultamiento es el faltar [*Versagen*], del que se afirma que precede al despejamiento o desocultamiento como «el inicio del despejamiento de lo despejado»[10]. El faltar es el inicio del despejamiento en la medida en que es partiendo de él que el despejamiento inicia su desocultar. Como faltar, la recusación ocultadora da la medida «de la procedencia permanente a todo despejamiento»[11]. En *De la esencia de la verdad*, Heidegger caracteriza el primer modo de ocultamiento, el faltar, como «la no-verdad que es más propia de la esencia de la verdad, y la más auténtica», como «el no-estar-

6. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 19. También en *Wegmarken*, 328.

7. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, Einzelausgabe, Frankfurt a. M., [6]1980, pp. 7-68. También en *GA* 5, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 1-74. Será citada de ahora en adelante como *UdK*. Las citas se refieren a la edición citada en primer lugar, cuya paginación se reproduce al margen en *GA* 5.

8. *Beiträge*, 392.

9. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Einzelausgabe, Frankfurt a. M., [7]1986. También en *Wegmarken*, 177-202.

10. *Ibid.*, 21; *Wegmarken*, 194.

11. *Ibid.*, 43.

desoculto primordial, y el más vasto», como «la no-esencia de la verdad propiamente dicha», como «la esencia pre-esenciante»[12].

El segundo modo de ocultamiento es nombrado en el tratado sobre la obra de arte como el desplazar disimulador [*Verstellen*] y el desconcierto [*Beirrung*]. Mientras que el faltar es procedencia del despejamiento y del desocultamiento, el desplazar disimulador tiene su esencia dentro de lo despejado del despejamiento. El desplazar disimulador es lo que corresponde a la modalidad cerrazón de la Apertura según el enfoque ontológico-fundamental del edificio esencial de la verdad. El recusar ocultador, en cuanto desplazar disimulador, da la medida de «la no negligenciable agudeza del desconcierto de todo despejamiento»[13]. En *De la esencia de la verdad*, Heidegger llama a esta segunda modalidad de no-verdad el errar [*Irren*]. A diferencia de la primera modalidad de no-verdad, que es la esencia pre-esenciante, la segunda es «la esencial anti-esencia respecto de la esencia de la verdad»[14].

Pero con todo ello no hemos agotado aún el trazado de la esencia de la verdad desde el enfoque de la Historia del Ser. En el planteamiento ontológico-fundamental se piensa la relación de la Apertura del ser con el estar-descubierto pre-predicativo del ente como una relación entre la condición de posibilidad y lo posibilitado. Esta relación inherente al planteamiento transcendental y horizontal sufre una mutación al experimentarse en el ámbito de la Historia del Ser, pasando el estar-desoculto (en *Ser y Tiempo*, el estar-descubierto) del ente a ser pensado y experimentado de ahora en adelante como acogimiento [*Bergung*] y estar-acogido de la verdad del Ser. «El acogimiento pertenece a la esenciación de la verdad. Ésta no sería esenciación, si no se esenciara jamás en acogimiento»[15].

La esencia así comprendida como esenciación de la verdad, que se esencia en la inflexión de arrojo propiciador-apropiador y proyecto propiciado-apropiado, constituye en el enfoque de la Historia del Ser el sitio para el enunciado y su verdad o falsedad predicativas. La Lógica y la verdad que ella gestiona pierden su autonomía tanto en la vía de la Ontología Fundamental como en la de la Historia del Ser, puesto que la verdad del enunciado tiene sus raíces en la esenciación de la verdad, en esenciación como desocultamiento, doble ocultamiento y acogimiento.

12. *Ibid.*, 21; *Wegmarken*, 194.
13. *UdK*, 43.
14. *Vom Wesen der Wahrheit*, 24; *Wegmarken*, 197.
15. *Beiträge*, 389.

GLOSARIO

Alemán	*Castellano*
Abwandlung	variación, variante
anwesen	presentarse
Anwesenheit	estar-en-presencia
aufschliessen	descerrar (abrir)
Aufgeschlossenheit	estar-descerrado (abierto)
aufzeigen	mostrar
Aussage	enunciado
Ausweisung	acreditación
behalten	mantener, retener
Beirrung	desconcierto
Bergung, Geborgenheit	acogimiento, el estar-acogido
besorgen	estar-al-cuidado (de hacer por la vida)
Bestand	consistencia
Beständigkeit	constancia
bestimmt, Bestimmtheit	determinado, el estar-determinado
Bewährung	verificación
Bewandtnis	coyuntura
Dasein	ahí-ser
Derivate, Derivation(en)	derivados, derivación(es)
Destruktion	de-strucción
Differenz	diferencia
Eigentlich-, Uneigentlichkeit	en propiedad, en impropiedad
Eigentum	posesión propia
entbergen, Entborgenheit	desocultar, el estar-desoculto
entdecken	descubrir
Entdecktheit, Entdecktsein	el estar-descubierto, el ser-descubierto
Enthülltheit	el estar-desvelado
Enthüllung	desvelamiento
entrücken, Entrückung	arrebatar, arrebato (arrobamiento)
Entwurf, geworfener Entwurf	proyecto, proyecto yecto

ereignen	propiciar (apropiándose)
ereignend/ereignet	propiciador (apropiador) / propiciado (apropiado)
Ereignis	acaecimiento propicio
Ereignis-Denken	pensar-propicio (pensar del/ como acaecimiento propicio)
Erschliessen	Abrir
Erschlossenheit	Apertura
Evidenz	Evidencia
Ekstasis, ekstatisch	éxstasis, exstático
Existenz, Eksistenz	Existencia, exsistencia
existenzial/existenziell	existenciario / existencial
freilegen, Freilegung	liberar, liberación
Gegebenheit	el estar-dado (donación)
Gegenwart	el presente (actualidad)
gegenwärtigen	hacer-presente
Geschehen	acontecer
Geschichte	historia, acontecer histórico
Geschichtlichkeit	historicidad
gewärtigen	esperar expectante
Grund	suelo, fondo, fundamento
Irre	el errar
Innerzeitigkeit	intratemporalidad
Kehre	inflexión
Leibhaftigkeit	corporeidad
lichten, Lichtung	despejar, despejamiento
Mitsein, Mitdasein	ser-con, estar-con
Modi, Modifikation(en)	*modi*, modificación(es)
modifizieren	modificar
offen	franco (abierto)
Offenheit	apertura-franca
Praesenz (Präsenz)	*presentia*
Sein, Seyn	ser, Ser
Sein bei	estar-entre
Sein zum	ser respecto a
Sorge, sorgen	cuidado, cuidar
temporal (adj./adv.)	*temporalis, temporaliter*
Temporalität	*Temporalitas*
Umgang	trato circunstancial
Umschlag	vuelco
Umsicht	ver-entorno
Unterschied	disparidad, diferencia
Unterscheidung	diferenciación
Verbergung	ocultamiento
verborgen/Unverborgenheit	el-estar-oculto, el no-estar-oculto
verschliessen	encerrar(se)
Verschlossenheit	cerrazón
verdecken	encubrir

Verdecktheit / Verdecktsein	el estar-encubierto /el ser-encubierto
vergegenwärtigen	tener-presente (en la memoria)
Verfallen, verfallend	caída, decadente
verhalten, Verhaltung	comportarse, comportamiento
Verhältnis	relación
versagen	faltar
Verständlichkeit	comprensibilidad
Verstehen	comprender
Verstehbarkeit	el poderse-comprender
Verstellung	desplazamiento disimulador
Verstelltheit	el estar-desplazado (disimulado)
Verweigerung	recusación, el recusarse
Vorhandene, Vorhandenheit	lo que-está-delante, el estar-delante
wandeln	transformar
Wandlung	mutación
Washeit	tener-un-qué
Was-sein	qué-es
Weise	manera, modalidad
Wesen, Wesung	esencia, esenciación
Wiederholung	repetición
Wirklichkeit	realidad efectiva
Woraufhin	el rumbo
Wohin	el hacia-donde
Wozu	el adónde; el para-qué
Zeit	tiempo
zeitigen	temporalizar
Zeitigung	temporalización
zeithaft	afectado de tiempo
zeitlich	temporal
Zeitlichkeit	temporalidad
Zuhandene, Zuhandenheit	lo a-la-mano, el estar-a-la-mano
Zuwurf	arrojo

Castellano	*Alemán*
Abrir	Erschliessen
abierto (franco)	offen
acaecimiento propicio	Ereignis
acogimiento, el estar-acogido	Bergung, Geborgenheit
acontecer	Geschehen
acreditación	Ausweisung
a-la-mano (lo)	Zuhandene
ahí-ser	Dasein
Apertura (el estar-Abierto)	Erschlossenheit
apertura-franca	Offenheit
arrebatar, arrebato (arrobamiento)	Entrücken, Entrückung
arrojo	Zuwurf

caída	Verfallen
cerrar(se)	Verschliessen
cerrazón	Verschlossenheit
comportarse, comportamiento	Verhalten, Verhaltung
comprender	Verstehen
comprensibilidad	Verständlichkeit
consistencia	Bestand
constancia	Beständigkeit
corporeidad	Leibhaftigkeit
cuidado, cuidar	Sorge, sorgen
coyuntura	Bewandtnis
decadente	verfallend
derivados, derivación(es)	*Derivate*, Derivation(en)
descerrar (abrir)	aufschliessen
desconcierto	Beirrung
descubrir	entdecken
desocultar	entbergen
desplazamiento disimulador	Verstellung
despejar, despejamiento	lichten, Lichtung
de-strucción	Destruktion
desvelamiento	Enthüllung
diferencia	Differenz
diferenciación	Unterscheidung
disparidad (diferencia)	Unterschied
enunciado	Aussage
encubrir	verdecken
errar (el)	Irre
esencia, esenciación	Wesen, Wesung
esperar expectante	gewärtigen
estar-a-la-mano (el)	Zuhandenheit
estar-al-cuidado (el)	besorgen
estar-dado (el), donación	Gegebenheit
estar-delante, lo que-está delante	Vorhandenheit, Vorhandene
estar/ser-descubierto (el)	Entdecktheit, Entdecktsein
estar-descerrado (el)	Aufgeschlossensein
estar-desvelado (el)	Enthülltheit
estar-desoculto (el)	Entborgenheit
estar-desplazado (disimulado) (el)	Verstelltheit
estar-determinado (el)	Bestimmtheit
estar-encubierto	Verdecktheit
estar-en-presencia (el)	Anwesenheit
estar-entre	sein bei
estar/no estar-oculto (el)	Verborgenheit/Unverborgenheit
evidencia	Evidenz
éxstasis, exstático	ekstasis, ekstatisch
existencia, exsistencia	Existenz, Eksistenz
existenciario, existencial	Existenzial/existenziell
faltar	versagen
fondo, fundamento	Grund

franco	offen
hacer-presente, presentar	gegenwärtigen
historia, acontecer histórico	Geschichte
historicidad	Geschichtlichkeit
inflexión	Kehre
intratemporalidad	Innerzeitigkeit
liberar, liberación	Freilegen, Freilegung
manera, modalidad	Weise
mantener, retener	behalten
mostrar	aufzeigen
modi, modificación(es)	*Modi*, Modifikation(en)
modificar	modifizieren
mutación	Wandlung
ocultamiento	Verbergung
pensar-propicio	Ereignis-Denken
posesión propia	Eigentum
presentarse	anwesen
presente (el)	Gegenwart
presentia	Praesenz, Präsenz
propiciado (apropiado)	ereignet
propiciador (apropiador)	ereignend
propiciar (apropiándose)	Ereignen
propiedad/impropiedad (en)	Eigentlich-, Uneigentlichkeit
proyecto, proyecto yecto	Entwurf, geworfener Entwurf
qué-es	Was-sein
realidad efectiva	Wirklichkeit
recusación, el recusarse	Verweigerung
repetición	Wiederholung
rumbo	Worauf(hin)
ser, Ser	Sein, Seyn
ser-con, estar-con	Mitsein, Mitdasein
suelo, fondo	Grund
temporal	zeitlich
temporalidad	Zeitlichkeit
temporalis, temporaliter	temporal
temporalitas	Temporalität
temporalización	Zeitigung
temporalizar	zeitigen
tener-presente (en la memoria)	vergegenwärtigen
tener-un-qué	Washeit
tiempo, afectado de tiempo	Zeit, zeithaft
trato circunstancial	Umgang
variación, variante	Abwandlung
ver-entorno	Umsicht
verificación	Bewährung
vuelco	Umschlag

OTROS TÍTULOS

Ramón Rodríguez
Hermenéutica y subjetividad.
Ensayos sobre Heidegger

Hugo Mujica
La palabra inicial.
La mitología del poeta en la obra de Heidegger

Arthur Schopenhauer
Dialéctica erística o el arte de tener razón,
expuesta en 38 estratagemas

Ludwig Feuerbach
La esencia del cristianismo

Søren Kierkegaard
Migajas filosóficas o un poco de filosofía

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno
Dialéctica de la Ilustración

Jürgen Habermas
Más allá del Estado nacional

Jacques Derrida
Mal de archivo. Una impresión freudiana

Fredric Jameson
Teoría de la postmodernidad

Max Weber
Sociología del trabajo industrial

Georg Büchner
Obras completas

Giorgio Colli
La sabiduría griega

Jacques Derrida
Espectros de Marx. El Estado de la deuda. el trabajo del duelo y la nueva Internacional

Pedro Cerezo Galán
Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno

Carlos Nieto Blanco
La conciencia lingüística de la filosofía

José M.ª Ripalda
Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel

Yolanda Ruano
Racionalidad y conciencia trágica. Max Weber y la Modernidad

Ana Isabel Rábade Obradó
Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad

Antonio Aguilera Pedrosa
Hombre y cultura

Domingo Blanco, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda
Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel

José Luis L. Aranguren
Obras completas

Julián Velarde
El agnosticismo

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Nacido en Potsdam (Alemania) en 1934, hizo sus estudios universitarios en Berlín y Friburgo de Brisgovia. En esta última Universidad, en la que se doctoró en 1961, viene desarrollando su labor docente e investigadora, primero como asistente científico de Eugen Fink (1961-1970), luego como asistente privado de Martin Heidegger (1972-1976) y, finalmente, como catedrático (desde 1976). Editor general de la *Martin-Heidegger-Gesamtausgabe,* es igualmente *Kurator* de la *Martin-Heidegger-Gesellschaft* y coeditor de los *Heidegger Studies.*

Entre sus obras cabe destacar sus estudios sobre Husserl y Heidegger: *Husserl und die Meditationen des Descartes* (1971), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»* ([2]1985), *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* ([2]1988), *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit* (1992), *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»* (1994).